



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Miasto - architektura - ciało człowieka : o przestrzeniach władzy

Author: Barbara Głyda

Citation style: Głyda Barbara. (2011). Miasto - architektura - ciało człowieka : o przestrzeniach władzy. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Filologiczny
Instytut Nauk o Kulturze

Barbara Głyda

**Miasto – architektura – ciało człowieka
O przestrzeniach władzy**

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem prof. zw. dr. hab. Tadeusza Miczki

Katowice 2011

Spis treści

| | |
|---|-----|
| WSTĘP..... | 4 |
| ROZDZIAŁ I | |
| TOŻSAMOŚĆ MIASTA | 11 |
| I.1 TOŻSAMOŚĆ KRYZYSU TOŻSAMOŚĆ PRZEŁOMU..... | 16 |
| I.2 NARRACJA I INTERPRETACJA..... | 22 |
| I.3 GRA | 30 |
| I.4 CIAŁO | 36 |
| ROZDZIAŁ II | |
| CIAŁO W MIEŚCIE, PRZEGLĄD HISTORYCZNY | 41 |
| MIASTO-GRZECH | 42 |
| SACRUM-PROFANUM | 45 |
| OFIARA FUNDACYJNA | 48 |
| II. 1 GRECKIE POLIS | 54 |
| POLIS..... | 56 |
| BUDOWLE PUBLICZNE..... | 61 |
| PRZEBUDOWA AKROPOLU | 69 |
| II. 2 RZYMSKIE IMPERIUM..... | 76 |
| OBYWATEL I JEGO DOM | 79 |
| PRZESTRZEŃ PUBLICZNA..... | 85 |
| II. 3 ŚREDNIOWIECZNE MROKI..... | 96 |
| MIASTA I ICH MIESZKAŃCY | 102 |
| KATEDRA..... | 109 |
| CIAŁO..... | 116 |
| ŚMIERĆ | 121 |
| II. 4 RENESANSOWA UTOPIA | 129 |
| WŁOSKIE WZORCE | 131 |
| POTĘGA ROZUMU | 138 |
| WENECJA | 142 |
| TĘTNO MIASTA | 149 |
| II. 5 WIEK XVIII I XIX..... | 154 |
| ROZKWIT BURŻUAZJI..... | 155 |
| ZAŁOŻENIA URBANISTYCZNE | 163 |
| MIASTO-OGRÓD | 165 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| ROZDZIAŁ III | |
| WSPÓŁCZESNE PRZESTRZENIE WŁADZY | 170 |
| III.1 ŚWIATŁO, LUSTRO, EKRAN..... | 171 |
| III. 2 PUSTKA | 183 |
| PUSTKA PO STRACIE..... | 188 |
| PUSTKA W SERCU MIASTA | 192 |
| SPOŁECZNY WYMIAR PUSTKI..... | 200 |
| III. 3 PRZESTRZENIE WŁADZY | 212 |
| ZAKOŃCZENIE | |
| STRATEGIE OPORU..... | 221 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 229 |
| ANEKS..... | 235 |

WSTĘP

Miasto jest fenomenem kultury bogatym i różnorodnym. Złożoność miejskiej problematyki daje z jednej strony niewyczerpane inspiracje, z drugiej nastrocza sporych trudności: jak opisać tak rozległy temat? W jaki sposób prowadzić wywód, aby nie zgubić się w miejskich zaułkach. Miasto bowiem to nie tylko piękne, zadbane dzielnice, przestronne chodniki i drogi, ale też ciasne, ciemne, nieprzyjemne zaułki. Piękno i brzydota współistnieją w mieście, tworzą jego tkankę. Ale sama ta estetyczna warstwa jest jeszcze bardziej skomplikowana, a opisanie jej jedynie na poziomie binarnego rozróżnienia między pięknym a brzydkim nie wyczerpuje tematu. Miasto jest zróżnicowane estetycznie, bo w większości interesujących mnie przypadków, powstawało przez wieki, istniało od lat. Zróżnicowanie na polu estetycznym wynika zatem z tradycji, w jakiej wyrosły poszczególne budynki miasta, z ich przeznaczenia; inna będzie konstrukcja kamienicy mieszkalnej, inna banku, a jeszcze inna świątyni. W głównej mierze na kształt przestrzeni publicznej ma wpływ publiczna zabudowa; budynki użyteczności publicznej stanowią często najbardziej spektakularne bryły architektoniczne, jakie widzimy, jakich doświadczamy w mieście. Obok nich znajdujemy budynki mieszkalne także stawiane za pieniądze publiczne, którymi dysponują władze miasta. Wreszcie w mieście mamy do czynienia z przedsięwzięciami prywatnymi, których mecenatem są prywatne osoby, lub firmy.

Doświadczając architektury, doświadczamy idei, które kryły się u podstaw projektów architektonicznych. I tak: egipskie piramidy miały informować o potędze spoczywających w nich władców, greckie świątynie głosiły naczelną zasadę podporządkowującą działalność człowieka władzom rozumu, który przenikał i odwzorowywał kosmos, w Rzymie siatka ulic i kwadraty domów skrzętnie dzieliły przestrzeń nadając jej porządek tak istotny dla siły Imperium. W epoce średniowiecza nad miastem górowała świątynia, najpierw ta warowna, kamienna bryła dająca schronienie wiernym, późniejsze dokonania gotyku wysublimowały kształt, podniosły stropy, a wieżami sięgały ku niebu, ku Bogu. W renesansie przestrzeń miejska podporządkowana zostaje perspektywie, miasto zmierza do swego ideału, jak do ideału zmierzają jego poszczególne budynki konstruowane na planie centralnym. Wraz z rozwojem przemysłowym miasto zmienia się na potrzeby społeczeństwa masowego i masowej kultury. Za każdym razem miasto jest inne, kształtowane przez inne założenia estetyczne, społeczne, filozoficzne, ale i to, co przeszłe funkcjonuje w tkance miejskiej. Przeszłość i jej dokonania odchodzą, ale coś z nich zawsze zostaje: w Rzymie wraz

z ustaleniem Chrześcijaństwa jako państwowej religii i jedynej obowiązującej, rozpoczyna się niszczenie dawnych budowli przeznaczonych dla zdetronizowanych bogów, a budulca używa się do budowy nowych świątyń poświęconych Jednemu Bogu i jego świętym. Partenon, który cudem uniknął demontażu, został przemianowany na świątynię chrześcijańską – kościół Najświętszej Marii Panny od Męczenników. Zmieniła się religia władzy zatem i jej architektura musiała się zmienić, nawet jeśli była to zmiana jedynie nominalna.

Zasadniczym założeniem mojej pracy jest właśnie to poddanie miasta – władzy, poddanie przestrzeni publicznej władzy. Dyskurs władzy kształtuje założenia urbanistyczne miast, kształtuje także wygląd poszczególnych brył architektonicznych w mieście i przestrzeń między nimi. Poprzez te architektoniczne założenia władza kieruje ciałem ludzkim, nadaje mu znaczenia, manipuluje zachowaniem, wymusza określone postawy. Architektura, przestrzeń miejska są narzędziami w rękach władzy umożliwiającymi zachowanie ładu społecznego, narzucenie określonych zasad społeczeństwu, a w nim jednostkom. Jednak społeczności nie pozostają bierne, poszczególne grupy starają się wytworzyć własne strategie oporu, co widać zwłaszcza we współczesnych wielkich metropoliach. Siły są rzecz jasna nierówne: władza dysponuje możliwościami nieporównywalnymi z oddolnym sprzeciwem jednostek, czy grup. Jednak próby oddolnego oporu przeciwko dominującej strategii urbanistycznej są podejmowane, czego przykładem może być street art, wlepka i szablon pojawiające się na miejskich murach. Te nielegalne formy wypowiedzi w przestrzeni miejskiej przełamują monopol władzy i w miejsce jednego niepodważalnego dyskursu, wprowadzają własne treści.

Ażeby założenie główne mojej pracy dookreślić należy się przyjrzeć jego elementom składowym: miastu i władzy. Zanim jednak przejdę do wyżej wymienionych pojęć dookreślenia domaga się jeszcze jedna kwestia: miasta powstawały na przestrzeni wieków w różnych kulturach, na różnych kontynentach, w różnych tradycjach kulturowych. Tak ogromny zakres zjawiska byłby trudny do opisanie. W mojej pracy skupię się na mieście w kulturze Zachodu, czyli miastach europejskich i współczesnych miastach Ameryki Północnej (choć te ostatnie przywołam jedynie sporadycznie, powołując się na wybrane przykłady, wybrane realizacje architektoniczne). Dla ukazania tradycji, fundamentów współczesnych miast Zachodu ukazać chcę losy miejskiej struktury od Greckiego Polis, po obecne miasta ponowoczesne. W swojej pracy koncentruję się głównie na przestrzeni publicznej, przestrzeń prywatna, także tworząca miejską przestrzeń, będąca częścią miasta interesować mnie będzie w mniejszym stopniu.

Przechodząc do omawiania głównych pojęć pracy zacząć pragnę od pojęcia miasta: Miasto jest zarówno bytem fizycznym jak i społecznym i na tych dwóch płaszczyznach musi

być rozpatrywane, co więcej te dwa poziomy są ze sobą nierozzerwalnie związane. Interpretacja miasta domaga się głębokiej i wielopłaszczyznowej interpretacji wartości semiotycznej architektury i przestrzeni miejskiej, czyli, zasadniczo semiotyki i syntaktyki brył architektonicznych; samo znaczenie wyabstrahowanego budynku jest jedynie pierwszym tropem na ścieżce do kolejnych znaczeń, którymi są relacje między budynkami, dialog, jaki się między nimi nawiązuje, oraz przestrzeń, jaką wytwarzają przez swe współlistnienie, kontekst, w jakim przyszło im funkcjonować i kontekst, jaki tworzą swoim bytem w przestrzeni. Moje rozważania, jak wyżej to zostało powiedziane, dotyczyć będą miast w kulturze Zachodu, lecz w ciązącym ku globalizacji świecie ciężko jest uciec od porównań, nawiązań do miast innych kręgów kulturowych. Trudno jednak mierzyć jedną miarą Nowy Jork i najstarsze z zamieszkanych miast – Jerycho; inne jest Tokio – miasto, w którym żadna z ulic nie ma ani nazwy, ani numeru, a numery domów przyznawane są w tak zaskakujący sposób, że do zaproszeń zawsze dodawana jest mapa dojazdu, inne jest Delhi, czy Bombaj, Seul, czy Meksyk – miasto posiadające najwięcej mieszkańców. Architektura i przestrzeń tych miast nierozzerwalnie związane są z warunkami rozwoju poszczególnych cywilizacji, wydarzeniami historycznymi, zależnościami społecznymi, a przede wszystkim kształt miasta zależny jest od specyfiki kulturowej, w jakiej miasto powstało i/lub powstaje.

Jeszcze raz powtórzę: zarówno różnice w kształtowaniu przestrzeni wewnętrznej budynków, jak i poza nimi, a także wygląd samej architektury, zależne są od kultury, w jakiej powstały, a ta integralnie związana jest z dyskursem władzy, który przestrzeń miasta kreuje; Dajmy tu przykład sakralnej architektury barokowej, rozbuchanej formy, ale co ważniejsze to znaczenie, które architektura baroku w sobie zawiera: *przekazanie wiecznych prawd w doczesnych formach w sposób jak najbardziej olśniewający*¹ – nie sposób uciec tu od propagandowych założeń tkwiących w architektonicznej formie. Inaczej żyje się i pracuje w różnych częściach globu, choć wielka część tych różnic zdaje się znikać na rzecz pełnej globalizacji rynku, a miasta są głównym ośrodkiem wymiany rynkowej, która nie może istnieć bez pewnego stopnia synchronizacji, ujednolicenia nawet, także ta ujednolicająca tendencja jest wynikiem ogólniejszej idei – globalizacji, przejścia od kultur lokalnych do planetarnej.

Bogate centra wielkich miast mogą powoli ciążyć ku ujednoliceniu, a wokół nich zazwyczaj do czynienia mamy z pasem zamieszkałym przez biedotę, którą to część miasta rzadziej się odwiedza – wątpliwa to atrakcja turystyczna, a i niebezpiecznie bywa, rzadziej też

¹ D. Watki, Historia architektury zachodniej. Tłum. R. Depta, Wyd. Arkady, Warszawa 2006, s. 240.

się opisuje, bo coś ciekawego pod względem architektury, czy estetyki, powiedzieć można o slumsach Południowej Ameryki, Ameryki Północnej, Chin, czy Europy? Inny jest materiał, z którego powstają lokale mieszkaniowe; od kartonów, po betonowe płyty; ale mentalność mieszkańców wydaje się podobna: przeżyć za wszelką cenę, z dnia na dzień, bez dalekosiężnych planów – to często jedyny cel mieszkańca, zarówno brazylijskich faveli, jak i amerykańskich slumsów, czy europejskich blokowisk (il. 1). Różnice między biedną i bogatą częścią miasta będą interesowały mnie głównie ze względu na podziały społeczne odzwierciedlone w architekturze i przestrzeni; część reprezentatywna miasta to część bogata, zamieszkała/zasiedlana przez klasę uprzywilejowaną, gdy biedna część mieszkańców spychana jest do odosobnionych dzielnic. Następuje gettyzacja tak charakterystyczna dla współczesnych miast kultury Zachodu; ludność biedna jest separowana, natomiast bogaci separują się na własne życzenie; w największych polskich miastach dobrze widać modę, jaka zapanowała na mieszkania w zamkniętych osiedlach.

Budynki i ich przestrzenny układ mają wiele mniej, lub bardziej jawnych znaczeń, łatwiejszych, lub trudniejszych do odczytania i interpretacji, ale zawsze pewny pozostaje ich związek z władzą, przede wszystkim zaś władza ta dotyczy ciała. Architektura ma zapewnić człowiekowi i instytucjom przez niego stworzonym, schronienie, ale także informuje człowieka jak powinien się zachować, jak zachować winno się ludzkie ciało. Przestrzeń między budynkami wytwarza swoiste relacje między przechodniami: baron Haussmann wiedział co robi poszerzając główne arterie Paryża na zlecenie Napoleona III, tak aby zapobiec możliwości stawiania szybkich barykad na wąskich ulicach, co uniemożliwić miało, a na pewno utrudnić organizację społecznych rozruchów².

Przywołana tak zwana reforma Haussmanna dobrze wprowadza w tematykę relacji władza – miasto. Zacznę od definicji pojęcia władzy: *pojęcie władzy-wiedzy zakłada, że władza nie działa ze szczytów, od klasy panującej do poddanej, lecz jest immanentna i rozprzestrzenia się na wszystkich poziomach społeczeństwa. Po drugie wiedza (savoir) nie jest idealna i abstrakcyjna, lecz materialna i konkretna, i w związku z tym nie można jej oddzielić od działań władzy przenikających całe społeczeństwo, na wszystkich poziomach. Po trzecie – co wynika z drugiego – nauki nie da się arbitralnie oderwać od ideologii, gdyż jako forma wiedzy (connaissance) osadzona jest w stosunkach władzy (pouvoir-savoir)*³. Michel Foucault wiąże pojęcie władzy i wiedzy, stapiając je niejako w jeden twór, który nadaje

² W. Benjamin, Pasaże. Tłum. I. Kania, Wyd. Literackie, Kraków 2005, s. 151-178.

³ C. C. Lemert, G. Gillan, Michel Foucault, Teoria społeczna i transgresja. Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1999, s. 171.

kształt życia społecznemu. Co ważne, władzę Foucault nie nazywa tylko jednej wyróżnionej klasy, klasy panującej, władza nie jest arbitralnie jednej klasie przypisana, jak przywykliśmy tradycyjnie władzę rozumieć, ale rozumie pojęcie szerzej. Co więcej, sama klasa panująca, władzy może podlegać, gdyż musi przestrzegać określonych tradycją zasad czy norm – klasa panująca jest narzędziem, a jeszcze lepiej będzie powiedzieć „tubą władzy”, jej realizatorem. Władza jest immanentna w życiu społecznym, przenika życie ludzkie na wszystkich jego poziomach. Tej władzy poddane jest przede wszystkim ciało, choć faktycznie punkt ciężkości w dyscyplinowaniu przez władzę przenosi się coraz bardziej z ciała na duszę, czego dowodzi Foucault w swoich pismach. Jednak nawet współcześnie władzy podlega w pierwszej kolejności ciało. Także dokonania nauki wydają się wynikać z dyskursu władzy, to ideologia władzy kształtuje kierunki badań, zadawane pytania i stawiane hipotezy. Mamy tu do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym – także wiedza kształtuje władzę, ten kto posiada wiedzę – posiada i władzę.

Myśl Foucaulta o poddaniu ciała władzy, chyba najlepiej sformułowana jest w lapidarnym, acz znaczącym sformułowaniu „dusza jest więzieniem ciała”. Autor „Nadzorować i karać” pod koniec życia wycofuje się z tej tezy, nie znaczy to jednak, że automatycznie wraca do tradycyjnego „ciało jest więzieniem duszy”. Jak o tym pisze Tadeusz Komendant w posłowie do dzieła Foucaulta: w zdaniach „*ciało więzieniem duszy*” i „*dusza więzieniem ciała*” *niewłaściwy jest funktor zdaniotwórczy („więzienie”), natomiast predykaty („ciało” i „dusza”) istnieją*⁴. Faktycznie rzeczywistość możemy rozpatrywać poprzez te dwa stwierdzenia, ja jednak wybieram pierwsze z nich, gdyż właśnie perspektywa ukryta w sformułowaniu „dusza więzieniem ciała” jest dla mnie interesująca. Nie znaczy to, że nie wiem, lub ignoruję alternatywę, jednak dokonuję określonego wyboru horyzontu poznawczego zakreślonego w pytaniu: w jaki sposób władza dyscyplinuje ciało? Dusza bowiem jest także integralnie z władzą związana, jest nią przeniknięta.

W procesie socjalizacji narzuca się nam pewne normy zachowań i są one dla nas oczywiste, praktycznie niemożliwe do odrzucenia, gdyż głęboko zakorzenione w nas samych. Są to normy kulturowe, nie mające nic wspólnego z naturą, chyba że rozpatrywać problem pod kątem podporządkowania naturalnych potrzeb właśnie owym normom. Normy są jednak zmienne, jak zmiana ulega dyskurs władzy. I tak na przykład dla starożytnego Greka wspólna kąpiel nie nastroczała wątpliwości natury moralnej, gdy dla mieszkańca czternastowiecznego miasta we Francji była czymś karygodnym, grzesznym i godnym

⁴ T. Komendant, Posłowie tłumacza. (w:) M. Foucault, *Nadzorować i karać*. Tłum. T. Komendant, Wyd. Aletheia, Warszawa 1998 s. 307.

najwyższego potępienia. Możemy powiedzieć, że ciało w Polis było wolne, ale wolność istnieje tylko tam, gdzie nie ma władzy, a władza przecież istniała i narzucała swoje zasady. I tak wolne ciało w Polis to ciało obywatela płci męskiej, gdy kobiety, dzieci, niewolnicy i metojkowie, czyli znakomita większość, zostaje wykluczona, ich ciało pozostaje na marginesie życia publicznego i publicznej przestrzeni. Ale także ciało uprzywilejowanych podlega władzy, choć nie jest ona tak deprymująca jak w wymienionych przypadkach.

Tak, więc ciało podlega dyscyplinie, którą narzuca władza-wiedza. *Foucault twierdzi, że wieża Panoptikonu dawno opustoszała, co zresztą od początku było jego założeniem. Że nosimy w sobie tylko fanatyzm nadzorcy, który mógł być w niej przemieszkawać – i że tylko ów fanatyzm jest realny*⁵. Innymi słowy, nie potrzebujemy nad sobą nadzorcy z batem, bo sami względem siebie najlepiej spełniamy tę funkcję. Im bardziej społecznymi jednostkami jesteśmy, im lepiej w społeczeństwie funkcjonujemy, będąc tak zwanymi „zdrowymi jednostkami”, tworzącymi tak zwany „zdrowy trzon społeczeństwa”, tym silniejszego i bardziej czujnego nadzorcę w sobie chowamy. Sam Foucault następująco mówi o problemie władzy: *Kwestia władzy nadal pozostaje zagadką. Kto wykonuje władzę? W jakiej sferze? Potrafimy już względnie rozsądnie stwierdzić, kto wyzyskuje innych, kto zgarnia zyski, kto w tym bierze udział, jak reinwestuje się pieniądze. Ale co do władzy... Wiemy, że nie spoczywa w rękach tych, którzy rządzą. Z drugiej jednak strony, idea „klasy panującej” nie doczekała się nigdy odpowiedniego sformułowania, podobnie jak inne terminy, takie jak „dominować”, „sprawować władzę”, „rządzić” itd. Pojęcia te są zbyt płynne i wymagają analizy. Powinniśmy także zbadać ograniczenia nałożone na wykonywanie władzy – boczne ścieżki, którymi się posługuje, i zakres jej wpływu na nieistotne czasem aspekty hierarchii oraz formy kontroli, nadzoru, zakazu i ograniczenia. Wszędzie tam, gdzie istnieje władza, jest ona wykonywana. Mówiąc ściśle, nikt nie ma oficjalnego prawa do władzy, a jednak jest ona zawsze wykonywana w określonym kierunku, z jednymi ludźmi po jednej, innymi po drugiej stronie. Trudno czasem powiedzieć kto, ściśle rzecz biorąc, posiada władzę, ale łatwo stwierdzić, kto jej nie ma*⁶. To, co w przytoczonym fragmencie rzuca się w oczy to brak pewności autora, brak jednoznacznego wytyczenia granic definicji zjawiska władzy.

Czy jednak w naukach humanistycznych takie ostre, wyczerpujące definicje mają rację bytu? Wzory zaczerpnięte z nauk przyrodniczych nic nam nie dają, kiedy chodzi o rozstrzygnięcie pytań natury egzystencjalnej, ludzkiej. Na potrzeby mojej pracy przyjmuję założenie, iż władza jest integralną częścią życia społecznego, społeczeństwami, a zwłaszcza

⁵ T. Komendant, *Posłowie tłumacza...*, s. 310.

⁶ M. Foucault, *Intelektualiści a władza*. Tłum. S. Magała, „Miesięcznik literacki” 1985, 10-11, s. 177.

poszczególnymi jednostkami w tych społeczeństwach kieruje, ale także stanowi impuls do podejmowania działań będących próbą oporu nieformalnych grup. Władza przemawia różnymi sposobami, a jednym z nich jest architektura, miejska przestrzeń, która „w rękach władzy” staje się narzędziem kontroli jednostki. Gmach ministerialny jednoznacznie narzuca swoją konstrukcją podporządkowanie jednostki. Pałac informuje nas o majętności, władczości właściciela, a Świątynia o chwale Boga, ale i sile jego wyznawców. Architektura wymusza także na nas określone zachowania, czujemy się architekturą „przytłoczeni”, albo czujemy jak nas „uwzniośla”, możemy się dzięki niej czuć lepsi czy gorsi niż jesteśmy. Władza kształtuje miasto, poszczególne jego części podporządkowując mieszkańców określonej wizji – wizji władzy.

Powyższe kwestie skłaniają do poczynienia pewnych ustaleń; po pierwsze architektura nie jest i nigdy nie była jednolita, zatem każda wypowiedź teoretyczna, z natury swej ogólna, musi zawierać w sobie spore niebezpieczeństwo: zbyt duże uogólnienie może się łączyć z ostatecznym postawieniem błędnej tezy. Jak się tego ustrzec? Jak opisać rzeczywistość, która ze swej natury jest bytem złożonym, różnorodnym? Interesująca mnie przestrzeń miejska jest również niejednolita, trudna do przeanalizowania za pomocą jednego narzędzia. W kolejnych częściach pracy postaram się poczynić ustalenia, które umożliwią mi opis przestrzeni miejskiej, miejskiej architektury, a także pozwolą sformułować wnioski, co do interpretacji kultury współczesnej na bazie interpretacji fenomenów miejskich. W mojej pracy interesować mnie będzie, jak już o tym wspomniałam wyżej, miasto w kulturze Zachodu, miasto rozumiane jako palimpsest; miasta współczesne wyrosły na fundamentach miast starożytnej Grecji, na fundamentach miastach średniowiecznych i renesansowych. Bez wniknięcia w tradycję przeszłości nie da się zinterpretować i zrozumieć miast współczesnych. W interpretacji rozumiejącej współczesnych miast ważny jest horyzont poznawczy sięgający od greckiego polis po wirtualne miasta przyszłości.

ROZDZIAŁ I

TOŻSAMOŚĆ MIASTA

Wolę piekło chaosu od piekła porządku

W. Szymborska, *Możliwości*.

Jak już wspomniałam wypowiedź teoretyczna musi nie tylko zawierać pierwiastek ogólności, musi być ogólna, ze swej natury. Uogólnienie w każdej wypowiedzi o charakterze naukowym jest nieuniknione. Nie jesteśmy w stanie prowadzić jakiegokolwiek dyskursu bez zgody na uśrednianie przypadków skrajnych, gdy tymczasem to one właśnie mogą stanowić przyczynek do odkrycia prawidłowości. Jedynie poezja, czasami literatura piękna łączy dwa, zdawałoby się odległe bieguny – jednostkowego, indywidualnego przeżycia i wypowiedzenia ogólnej prawdy o ludzkim istnieniu. Jak zauważa już Arystoteles: „*Poezja jest bardziej filozoficzna i poważna niż historia*”. *Historia bowiem opowiada tylko, jak się coś wydarzyło, poezja natomiast, jak może się zdarzyć. Uczy nas dostrzegania w ludzkich czynach i cierpieniach tego, co ogólne*⁷. Przykładów można szukać w pierwotnym mitologicznym przekazie, który opowiadając o jednostce, zarazem głosił ogólne prawdy. Mit o Edypie ukazuje losy człowieka uwikłanego w los i przeznaczenie. To opowieść o jednostce, ale jednocześnie o nas wszystkich, ludziach uwikłanych we własne przeznaczenie, poddanych siłom, na które nie mamy wpływu, jesteśmy bowiem tylko ludźmi poddanymi boskim wyrokom. Czy zatem prawidłowość, nie wyrażana w języku poezji, ale nauki, sama w sobie ma rację bytu? Czy nie jest jedynie kolejną imaginacją poczynioną przez człowieka dla imaginowanej możliwości Poznania? Michel Foucault następująco formułuje dręczące mnie pytania: *Na jakim opieramy się gruncie i skąd bierze się nasza pewność, kiedy ustanawiamy przemysłną klasyfikację, kiedy mówimy, że kot i pies – nawet gdy obydwa są wytresowane bądź zabalsamowane, nawet gdy obydwa miotają się jak szalone i właśnie rozbiły wazon – mniej przypominają siebie niż dwa charty? Na jakim „stole”, w jakiej przestrzeni identyczności, podobieństw i analogii rozmieszczamy zazwyczaj wielość bliskich sobie i odrębnych rzeczy? Skąd bierze się koherencja – bo przecież widać od razu, że ani nie określają jej konieczne związki aprioryczne, ani nie narzucają bezpośrednie dane zmysłowe*⁸? Wydaje mi się, że pytań tych nie można pominąć milczeniem, a domagają się one w miarę

⁷ H. G. Gadamer, *Aktualność piękna. Czyli sztuka jako gra, symbol i święto*. Tłum K. Krzemieniowa, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 17.

⁸ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Tłum. T. Komendant, Wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 8-9.

precyzyjnej odpowiedzi, inaczej metodologia – narzędzie badacza, niezbędne mu w pracy, stanie się jedynie biurokratycznym zapleczem, które funkcjonuje samo dla siebie, w sposób nikły będąc związanym z jakąkolwiek rzeczywistością.

O metodyczności we współczesnym postępowaniu naukowym przekonująco pisze Hans Georg Gadamer i jednocześnie przestrzega: *Methodos* znaczy postępowanie „drogą, którą idzie się za kimś”. Metodyczność zakłada stałą możliwość pójścia drogą, którą się raz już szło, i taką możliwość znamionuje postępowanie naukowe. Ale tym samym ogranicza się siłą rzeczy zasięg roszczenia do prawdy. Jeśli prawdę (*veritas*) ustanawia dopiero sprawdzalność – bez względu na jego formę – to kryterium poznania nie jest już jego prawda, ale jego pewność. (...). Ta cecha współczesnej nauki określa całe nasze życie. Albowiem ideał weryfikacji, ograniczenie tego, co się wie, do tego, co można sprawdzić, spełnia się w naśladowaniu. (...). Sama nauka jest techniką⁹. Ideał weryfikacji jest o tyle pociągający, o ile pozwala nam uzyskać pewność poznania. Jednak czy owa pewność może stać się atrybutem filozofii? Pytania egzystencjalne, na które między innymi ma odpowiadać filozofia niezmiennie są od początków ludzkości. Na pytania o życie i śmierć, oraz sens ludzkiej egzystencji odpowiadać ma religia oraz filozofia właśnie. I choć próby podejmowane są od tysiącleci, nie ma w tym względzie pewnej odpowiedzi. Pewnej, a więc sprawdzalnej. Musimy przyznać, że – (...) – największe, najbardziej płodne osiągnięcia nauk humanistycznych pozostawiają daleko w tyle ideał sprawdzalności¹⁰. Możliwość dowodzenia prawdy pewnej okazuje się o wiele mniej pociągająca dla humanisty, niż odkrywanie fenomenów życia codziennego. Życie zaś w swych przejawach jest niezmiennie bogate i stanowi niewyczerpane źródło inspiracji.

Ważne dla humanistyki rozróżnienie między wyjaśnianiem a rozumieniem pojawia się w epoce Oświecenia; Zwrócił na to uwagę Vico w swej teorii dziejów, podobnie jak Kant w swojej filozofii moralnej. Zainspirowany przez pisma Kanta zajmujące się kwestią praktycznego rozumu, teolog z okresu romantyzmu Friedrich Schleiermacher argumentował, że interpretacji ludzkich czynów nigdy nie uda się dokonać przy użyciu metod, jakimi posługują się nauki przyrodnicze. Czyn ludzki musi być rozumiany jako akt wolnego podmiotu, motywowanego przez rozum. To samo dotyczy tekstów, które – jak sądził Schleiermacher – można interpretować jedynie poprzez wyimaginowany dialog z ich autorami. Hermeneutyka – sztuka interpretacji – wiąże się raczej z poszukiwaniem racji niż

⁹ H. G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Wyd. PIW, Warszawa 2000, s. 40-41.

¹⁰ *Ibidem*. s. 44.

przyczyn¹¹. Wilhelm Dilthey metodę hermeneutyczną rozciągnął na całą humanistykę; rozumienie rozciąga się tu na całość świata ludzkiego. Podobnie, jak interpretujemy tekst pisma, tak interpretacji poddać możemy wszystkie zjawiska ludzkiego świata i wszystkie twory człowieka. Także architekturę, przestrzeń miejską możemy poddać tej rozumiejącej metodzie. Sama przestrzeń urbanistyczna da się czytać niczym tekst, pozostawiający puste miejsca możliwe do wypełnienia przez swojego czytelnika. Tożsamość hermeneutyczna polega na ruchu myśli, nie mamy do czynienia z zamkniętym, hermetycznym zjawiskiem, tu architekturą – ale z dziełem otwartym, otwartym na rozumienie i dopiero w tym rozumieniu spełnia się tożsamość obiektu.

Fryderyk Nietzsche twierdził, iż wszelkie uogólnianie jest przesłanianiem rzeczywistości, która w swej istocie jest zmienna i niezmienna, aby mogło ją opisać słowo. Jednocześnie jednak Nietzsche ukazał wręcz demiurgiczne możliwości człowieka, tkwiące właśnie w umiejętności posługiwania się mową; to na poziomie werbalnym człowiek stwarzać może nowe światy, inną rzeczywistość (możliwości te ulegają poszerzeniu wraz z rozwojem techniki na przykład: tworzenie rzeczywistości wirtualnej). Prawdą bywa dla nas to, czego wymaga od nas sytuacja życiowa, a zatem to, co dumnie nazywamy Prawdą jest jedynie wynikiem naszego konformizmu w zetknięciu z nieprzepuszczalną „zasłoną rzeczywistości”. *Czymże są ostatecznie prawdy ludzkie? Są tylko nie dającymi się obalić błędami ludzkości*¹². Rzeczywistość jest zmiennością – to zmienność właśnie stanowi zasadę przyrody, co zauważył już Heraklit, a do historii przeszło lapidarne sformułowanie jego poglądów w postaci powiedzenia „niepodobna wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki”. A jednak kąpiąc się w Wiśle, zawsze powiemy: „Pływałem/Pływałam w Wiśle”. Rzeka nie jest już taka sama, ale jest ta sama dzięki słowu, jakie niejako „chwytą” jej byt, niczym kamień, który możemy wziąć do ręki i oglądać bez niepokoju, że jego forma nagle ulegnie deformacji. Tak samo rzeka (tu rozumiana jako rzeczywistość) dzięki swej nazwie uzyskuje byt trwały i niezmienny; bez względu na to, czy wody przybrały, czy opadły, czy zażywam kąpieli w Krakowie, czy też Warszawie, nazwa pozwala mi na sformułowanie krótkiego komunikatu, zrozumiałego i odpowiadającego prawdzie. Rzeczywistość wymaga uporządkowania i uproszczenia, inaczej nie będziemy w stanie jej zbadać. Nie możemy zapomnieć jednak, iż *każde nasze pojęcie deformuje rzeczywistość – już przez to samo, że ją*

¹¹ R. Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*. Tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Wyd. Thesaurus, Łódź-Wrocław 2006, s. 42.

¹² Wł. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, Tom III, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 164.

uogólnia¹³. Bez pojęć nie możemy zbudować żadnej wypowiedzi, bez pojęć nie możemy podjąć próby zrozumienia.

Wróćmy jednak do pytania Michela Foucault'a: *Skąd bierze się koherencja – bo przecież widać od razu, że ani nie określają jej konieczne związki aprioryczne, ani nie narzucają bezpośrednie dane zmysłowe?* Filozof, w dziele „Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych” podaje może nie do końca precyzyjną i nie do końca zadawalającą nas odpowiedź, ale jedyną, która nie rości sobie pretensji do bycia „jedyną prawdziwą”, nie jest jednoznaczna, nie jest precyzyjna, a więc jest taka, jakiej wymaga konfrontacja język – rzeczywistość: (...) *pozbawionemu szkiełka oku wystarcza jakakolwiek różnica, aby zestawiało podobne figury, inne zaś wyodrębniało* (nie sposób uciec od porównania z ćwiczeniem, jakie wykonują najmłodsze dzieci, wkładając klocki w różnym kształcie do odpowiednich otworów, tak aby na przykład klocek sześcienny o kwadratowych ściankach znalazł się w przeznaczonym dla niego otworze, jaki wypełnić może jedynie sześciennik o kwadratowych ściankach, bo żaden inny klocek nie pasuje) – *toteż, prawdę mówiąc, nawet w najbardziej naiwnym doświadczeniu wszelkie podobieństwo i wszelka dystynkcja są rezultatem precyzyjnej operacji i zastosowania przyjętego wcześniej kryterium. Pewien „elementarny system” – określenie segmentów, w których będą się pojawiały odwzorowania i różnice, potem rodzajów przekształceń, którym segmenty owe mają podlegać, i wreszcie progu, powyżej którego mamy do czynienia z różnicą, poniżej zaś z podobieństwem – jest niezbędny do ustanowienia najprostszego ładu. Ład objawia się jako wewnętrzne prawo rzeczy, sekretna kratownica, w której rzeczy stoją obok siebie – choć zaistniały jedynie dzięki siatkom spojrzenia, uwagi i języka; z pustych kratek tej krzyżówki ład wyziera jako „tu-oto” i milcząco czeka na moment, gdy zostanie wypowiedziany. I dalej: Fundamentalne kody kulturowe – rządzące jej językiem, schematami percepcji, wymianami, technikami, wartościami i hierarchią zachowań – od razu narzucają każdemu jej uczestnikowi szereg empirycznych porządków (...)*¹⁴. W powyższym cytacie znajduję wytyczne, które w dużej mierze rządzić będą porządkiem (od tego wszak uciec nie zdołam) mojej wypowiedzi.

Po pierwsze, należy zgodzić się na przyjęcie określonego kryterium/kryteriów bez dalszego podważania możliwości zastosowania metody porządkującej – ta, choć pokrótce poddana przeze mnie krytyce jest nieunikniona dla spójności i przejrzystości wywodu (co nie zmienia faktu, iż w naukach humanistycznych nie może być ona nazbyt precyzyjna). Jednocześnie uważam, iż owa krytyka była nieunikniona, aby ukazać sposób mojego

¹³ *Ibidem.* s. 165.

¹⁴ M. Foucault, *Słowa i...*, s. 9.

myślenia o samej metodzie jako takiej. Po drugie, sukcesywność wywodu idzie w parze z jego segmentowymi podziałami umożliwiającymi – mi samej – skomponowanie spójnej wypowiedzi. Po trzecie, choć wydaje mi się, że tak zwane przez Foucault’a „wewnętrzne prawo rzeczy” jest raczej kwestią wiary, niżli wiedzy, a tym samym sposoby jego dowodzenia są nader wątpliwe, to jednocześnie uważam, iż humanista w swym wywodzie musi być czuły na różne pokłady rzeczywistości, także te z gruntu swego metafizyczne. Humanista postrzega i bada rzeczywistość człowieka (także samego siebie) a ta przesiąknięta jest metafizyką zwłaszcza w wydaniu religijnym (nie godzę się z poglądami o całkowitej laicyzacji współczesnego życia, o czym szerzej będę pisać w dalszej części pracy).

I ostatnia kwestia wynikająca dla mnie z przytoczonych tu słów Foucault’a: „fundamentalne kody kulturowe”, które rzędzić będą moim wywodem skłaniają mnie do zawężenia pola badawczego, w sensie przestrzennym, do kultury Europy i Ameryki Północnej, co nie jest jednak jednoznaczne z całkowitym odcięciem się od fenomenów różnych kulturowo. Tak jak już o tym wspomniałam wcześniej, miasta, ich wygląd, struktura i przestrzeń zależne są od konfiguracji kulturowej, w jakiej powstawały i wzrastały, jednocześnie wymiana handlowa, a za nią kulturowa i cywilizacyjna, a wreszcie przemiany związane z globalizacją planety zaowocowały rozwiązaniami urbanistycznymi i architektonicznymi, które czerpią z wielości i różnorodności kultur. Nie jest zatem możliwe całkowite odcięcie się w moim wywodzie od realizacji architektonicznych azjatyckich czy arabskich. Szczególnie w tych dwóch wymienionych kulturach powstają obecnie rozwiązania architektoniczne symptomatyczne dla współczesności, a ich realizatorami są najwięksi światowi architekci, co związane jest głównie z ekonomicznym bumem w Chinach, czy krajach arabskich.

Decydując się, zatem na określone ramy przestrzenne, w których pragnę dokonać opisu i interpretacji zjawisk, nie uniknę jednocześnie odniesień do innych kultur w sensie zarówno przestrzennym jak i czasowym. W kolejnych rozdziałach pracy nawiązywać będę do dokonań urbanistycznych i architektonicznych przeszłych wieków, dokonam zatem przeglądu historycznego tematu. Ta historyczna podstawa wydaje mi się niezbędna dla rozumienia współczesności, w tym współczesnej architektury miejskiej, która wszak nie powstała w zawieszeniu i nie jest od przeszłości oderwana, ale czerpie z niej, z przeszłością nieprzerwanie koresponduje wewnątrz tkanki miejskiej. Jednocześnie dla możliwości opisu i interpretacji danego zjawiska pomocnym jest zdefiniowanie jego tożsamości, wewnętrznej niesprzeczności. I choć zadanie to wydaje się nader trudne w przypadku rzeczywistości ponowoczesnej podejmę w tym miejscu próbę rozumienia tejże tożsamości.

I.1 TOŻSAMOŚĆ KRYZYSU TOŻSAMOŚĆ PRZEŁOMU

Japoński architekt Kengo Kuma na konferencji „Nowa architektura w Japonii i w Polsce” odbywającej się w roku 2004 w Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha następująco wypowiedział się na temat globalnych tendencji w architekturze: *Historia zatacza koło (...). Historia porusza się w dynamicznym cyklu reinkarnacji. (...), czuję szczerze, że źródłem tej dynamiki jest wymiana kulturowa – spotkanie człowieka z drugim człowiekiem*¹⁵. Myślę, że słowa te dobitnie świadczą, że nie jest możliwe mówienie o architekturze danego miejsca i czasu bez nawiązania do wpływów z zewnątrz (zarówno w sensie przestrzennym jak i czasowym). Podobnie jak współczesna nauka swe najlepsze i najbardziej oryginalne osiągnięcia zawdzięcza interdyscyplinarności, pozostawaniu na styku, na granicy dziedzin, tak i estetyka, czerpie z wielu źródeł, co decyduje o jej skomplikowanej, wielopłaszczyznowej tożsamości.

Wiele i soczyście pisze się o globalizacji, która wykorzenia wszelką tożsamość stawiając w jej miejsce uniwersalny produkt gotowy do szybkiej konsumpcji – powszechną nazwą tego zjawiska jest mcdonaldyzacja, pojęcie zaczerpnięte z książki Georga Ritzera „Makdonaldyzacja społeczeństwa”. Rzeczywiście, w rozważaniach nad współczesnością trudno uciec od dyskursu globalistycznego i alterglobalistycznego, ja jednak postaram się opisać współczesne miasta, a za nimi współczesną kulturę w sposób pozwalający na określenie tożsamości, miast jej negacji. Jednocześnie chcę zaznaczyć, iż tożsamość, o jakiej będzie tu mowa niewiele ma wspólnego z tożsamością tradycyjnie pojmowaną. Być może na naszych oczach tworzy się nowy ład, nowy człowiek, nowa kultura. Być może wielu z nas nie jest na to gotowych, dlatego tak śmiało i bez pardonu krytykuje współczesne przemiany w kulturze i życiu codziennym.

Pesymistyczna wizja XX i XXI wieku nie bierze się znikąd; pytanie Theodora Adorno: „Czy możliwa jest filozofia po Auschwitz?” znamionuje naszą epokę, epokę w której człowiek dowiedział się o sobie rzeczy najgorszych. *Kiedyś Eric Hobsbawm ogólną liczbę ludzi, którzy zginęli gwałtowną śmiercią w XX wieku, oszacował na 187 milionów*¹⁶. Reżimy komunistyczne i narodowosocjalistyczne, ludobójstwa w krajach Afryki, Azji, Ameryki Południowej, a także w Europie, na Bałkanach, pochłonęły miliony ofiar. Mord na masową skalę, stehniczowany i sterylony, ostatecznie pogrzyżył ideę nadczłowieka. Wszystkie te

¹⁵ K. Kuma, *Architektura w charakterze miejsca stanie się normą XXI wieku*. Tłum. J. Juruś, (w:) . *Kierunki. Materiały seminarium*. Wyd. Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, Kraków 2005, s. 171.

¹⁶ R. del Aguila, *Wiek optymistycznych zbrodniarzy*. Tłum. K. Górna, „Gazeta Wyborcza” 2-3 sierpnia 2008, s. 22.

krwawe wydarzenia odcisnęły swe piętno w sposobie myślenia człowieka i w ocenie jego własnych wynalazków; początkowa euforia rewolucji przemysłowej przeszła w gwałtowny kryzys wiary w postęp. Jednocześnie technicyzacja życia, choć już nie oceniana równie entuzjastycznie jak u swego zarania, nabiera coraz większego rozpędu.

Podstawową trudność dla badacza współczesności stanowi emocjonalny związek, zanurzenie w rzeczywistości, którą pragnie opisać – rzeczywistość tą określa zarówno przestrzeń jak i czas. Założeniem moim jest opis i interpretacja przestrzeni powyżej już określonej – europejsko-amerykańskiego kręgu cywilizacyjnego, co do czasu zaś – interesuje mnie okres współczesność, rozumiany jako czas między 1945 rokiem, aż do czasów obecnych. Nie sposób stworzyć modelu rzeczywistości, w której samemu się funkcjonuje, gdyż nie jesteśmy w stanie spojrzeć nań niejako „z góry”. Jednocześnie wydaje mi się, że dla humanisty nie ma nic bardziej pociągającego jak świat go otaczający tu i teraz. Emocje zaś, choć mogą się wydawać niepożądane w dyskursie naukowym, są jednym z elementów naszego uposażenia pozwalającym na poznanie świata, w którym funkcjonujemy. Nie tylko „mędrca szkiełko i oko”, ale także emocje właśnie odgrywają istotną rolę w poznaniu, zatem nie mam zamiaru się od nich odcinać na rzecz mitu „pełnej racjonalności” – choć ta ostatnia jest dla mnie na równi z emocjami istotna, co wynika z tradycji filozoficznej kultury w jakiej jestem zakorzeniona.

Wróćmy jednak do podjętej kwestii tożsamości współczesnych miast, a zanim o miastach skupmy się na pojęciu tożsamości jako takim. O tożsamości pisze się obecnie wiele, poczynając od tożsamości jednostki, poprzez tożsamość płciową, aż po tożsamość całych społeczności i narodów. Zdefiniujmy na wstępie tożsamość w sensie psychologicznym, a więc tym najbardziej powszechnym: *tożsamość (identity) w teorii osobowości: pojęcie podstawowe, stałe Ja jednostki, wewnętrzne, subiektywne odbieranie siebie jako jednostki; w tym znaczeniu termin ten jest często uściślany za pomocą dodatkowych określeń, np. tożsamość roli związanej z płcią, tożsamość rasowa lub grupowa.* W logice tożsamość to *relacja pomiędzy dwoma lub więcej elementami, którą cechuje zwrotność, symetryczność, przechodniość*¹⁷. Tożsamość zatem to pewnego rodzaju identyczność z samym sobą, pewna stała identyfikacja ja jako ja. Takie rozumienie tożsamości jest też zauważalne w potocznym języku, w potocznym rozumieniu tego słowa. Nieco inaczej pojęcie to formułowane jest w filozofii. Dość zwięzły wykład rozumienia pojęcia tożsamości w filozofii daje Zygmunt Bauman w artykule „Ponowoczesne wzorce

¹⁷ A. S. Reber, *Słownik psychologii*. Tłum. B. Janasiewicz- Kurczyńska, Wyd. „Scholar”, Warszawa 2000, s. 767.

osobowe”: (...) *Pytamy się tu o tożsamość, a pojęcie „tożsamości” ma sens o tyle tylko, o ile tożsamość może być inna niż jest, o ile jej bycie taką jaką jest – jest kwestią starań i dowodu. Pytanie o tożsamość wyrasta z odczucia chybotliwości istnienia (...). Refleksje filozoficzne nad sytuacją jednostki ludzkiej zmuszonej do poszukiwania własnej tożsamości oscylowały między dwoma poglądami. Wczesne ich odmiany, reprezentowane przez Kartezjusza, Kanta, czy filozofów francuskiego Oświecenia, przedstawiały tożsamość jako coś, co wypada człowiekowi odkryć: istnieje „istota człowieka” (...). Trzeba się do owej istoty przedrzeć przez gąszcz złudnych doznań codziennych wiodących na fałszywe tropy. (...). Późniejsze odmiany refleksji filozoficznej, reprezentowane np. przez Nietzschego, Heideggera, czy Sartre’a, czyniły tożsamość kwestią wynalazku raczej niż odkrycia: jeśli istnieje jakaś „istota człowieka”, to na tym tylko ona polega, że jednostka ludzka musi swą tożsamość budować niejako ab ovo, przez wybór i decyzje, podporządkowując całokształt wysiłków życiowych „projektowi” naczelnemu – żyjąc życie wedle wymagań tego projektu i w ten sposób, dzień po dniu, budując mozolnie zręby swej tożsamości*¹⁸. Obie odmiany refleksji filozoficznej nad tożsamością zgodne są co do tego, że tożsamość nie jest dana, ale jest wynikiem ludzkiej aktywności. Powyższe próby definiowania terminu tożsamość tyczą się samego człowieka, nie zaś jego wytworu, jakim to wytworem jest także miasto. Wytwór również jednak posiada tożsamość, zakorzenienie, jest (czy winien być) niesprzeczny z samym sobą.

Tożsamość miasta jest niejako uzewnętrznieniem tożsamości ludzi, którzy miasto zamieszkują i jako taka jest dla mnie interesująca. W jeszcze większym stopniu tożsamość miasta jest obrazem tożsamości władzy, która miasto kreuje. Podobnie jak rafa koralowa (a metafory tej w opisie kultury użył już Stefan Czarnowski) miasto tworzone jest przez setki, tysiące, a nawet miliony istnień, a jego tożsamość jest płynna niczym ruch na ulicach miasta. Miasto jest żywym organizmem, którego krwioobieg stanowią ulice, krwinki zaś ludzie – ten pogląd sformułowany przez Thomasa Mertona pozwala na porównanie procesów życiowych i miejskich; przestrzeń ciała jest organizmem podlegającym zmianom porównywalnym ze zmianami, jakie zachodzą w ludzkim ciele. Porównanie procesów zewnętrznych w stosunku do ludzkiego ciała z nim właśnie nie jest pomysłem szczególnie oryginalnym, a jedną z bardziej zajmujących wykładni tegoż porównania dał Oswald Spengler w dziele „Zmierzch Zachodu”.

Kultura – zdaniem Spenglera – jak każdy organizm żywy przechodzi kolejne etapy rozwoju:

¹⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzorce osobowe*. „Studia socjologiczne” 1993, 2, s. 8 i 9.

- kultura rodzi się, posiada pewien potencjał,
- proces rozwoju to przechodzenie od potencjału do jego urzeczywistnienia, dusza kultury uzewnętrznia się,
- młodość kultury, jej okres heroiczny charakteryzujący się wielkimi ideami, bogactwem utworów o charakterze religijnym, dusza kultury zaczyna „snuć swoją świętą opowieść”,
- dojrzałość kultur wiąże się z intelektualizacją życia, nasila się urbanizacja,
- wczesną starość charakteryzuje myślenie w kategoriach pieniądza, wystąpienie przeciw tradycji w konstruowaniu nowej religii i filozofii,
- śmierć kultury zapowiadana przez postaci takie jak Sokrates, czy Budda, kultura wyczerpuje swą twórczą moc, pojawia się miasto – metropolia, zamieszkałe przez duchowych nomadów pracujących w służbie pieniądza¹⁹.

Ostatni okres rozwoju kultury jest jednocześnie przekształceniem kultury w cywilizację – mechanizm udaje, że jest żywy, jednak skamielina nie może dać gruntu pod nowe życie i rozwój. *Kamienny kolos „metropolii” kończy biografię każdej wielkiej kultury*²⁰. Miasto absolutne zawiera w sobie wzniosłą symbolikę śmierci, tego, co ostatecznie dokonane. Domy nie są już odzwierciedleniem domu chłopskiego (pamiętajmy, że przedstawiciele wsi są głównymi depozytariuszami tradycji w społeczeństwie), ale są zwykłymi mieszkaniami stworzonymi nie przez uczucie, ale ducha przedsiębiorczości. Dom jako ognisko rodzinne stanowi zawsze powiązanie ze wsią, dopiero gdy ten element znika na rzecz anonimowej masy lokatorów i przypadkowych gości noclegowych, dopiero wówczas w pełni kształtuje się intelektualny nomada.

Urbanizacja podporządkowana jest centralnemu planowaniu – miasta urbanistów we wszystkich cywilizacjach mają formę szachownicy, symbolu intelektualnej bezduszości. Miasto współczesne ujawnia pęd ludzkiego rozumu do nieskończoności; nasycenie rozległych terenów przedmieściami, dzielnicami willowymi, potężna sieć środków komunikacji wszelkiego rodzaju i we wszystkich kierunkach powoduje, iż miasto jest centrum, środkiem – nowego znaczenia nabiera powiedzenie „wszystkie drogi prowadzą do Rzymu”. Człowiek metropolii jest niezdolny do życia na gruncie innym niż ten sztuczny, w jego życiu następuje regres kosmicznego rytmu, zastąpiony permanentnym stanem napięcia. Owo napięcie, pozbawione kosmicznego rytmu, stanowi przejście do nicości. Człowiek pozostaje zawieszony między dwiema postaciami pustki: nudą i pustą krzątaniną; *skrajnym*

¹⁹ O. Spengler, *Kultura i cywilizacja*. (w:) A. Kołakowski, *Spengler*. Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.

²⁰ *Ibidem*. s. 43.

*doświadczeniem pustki jest nuda. Czas jest wtedy w swym pozbawionym oblicza rytmie powtarzania doświadczany jako męcząca obecność. Przeciwnieństwem pustki nudy jest inna pustka, pustka krzątania, powstająca gdy nigdy nie ma się czasu i zawsze ma się coś do zrobienia*²¹. Inteligencja wybitnych jednostek schyłkowego okresu cywilizacji jest niczym innym jak tylko zdolnością pełnego napięcia rozumienia. Bezduszna inteligencja wyjąławszy wszelki sens, sprawiając jednocześnie, że samo życie staje się problematyczne. To metafizyczny zwrot ku śmierci, schyłkowy człowiek metropolii nie chce już żyć, nie jako jednostka, ale jako typ, jako zbiorowość, jako gatunek wreszcie. Miasta w końcu pustoszeją stając się kamienną pustynią zamieszkałą przez nieliczną ludność fellachów. Tak kończą się dzieje miasta. Wyrastając z pierwotnego rynku w miasto kulturowe, a wreszcie w metropole, cywilizacja odbiera w końcu miastu wszelkie ożywcze soki²².

Oswald Spengler uchodzi za *klasyka dwudziestowiecznej krytyki kultury europejskiej wyrażonej w skrajnie pesymistycznej, katastroficznej wizji jej kryzysu, zmierzchu i upadku*²³. Spengler tworzył jeszcze przed traumatycznym dla Cywilizacji Zachodu doświadczeniem II wojny światowej (umiera w roku 1936), pozostając na styku krytyki cywilizacji i wieszczania jej upadku. Poglądy Spenglera okazują się nie tylko aktualne, ale i chętnie powielane przez wielu badaczy współczesności. Odczucia pesymizmu, permanentnego kryzysu, zdają się towarzyszyć wielu autorom skupionym na przemianach przełomu XX i XXI wieku, a których to przemian miasto daje najpełniejszy wyraz (w powieści Umberto Eco „Imię róży” pojawia się postać Salvatora: we wsi, w której ten się urodził, wszelkie plagi księcia uzasadniali bliskim końcem czasów, ale ponieważ starsi pamiętali, że zawsze tak było, uznali, że koniec czasów był zawsze). Przywołajmy kilka typowych dla tej krytyki haseł związanych z życiem społecznym: kryzys rodziny, kryzys związków międzyludzkich, anonimowość społeczna. Spengler, jak i jego następcy wygłaszają tezy, z którymi trudno się nie zgodzić.

Jednak, jeśli uznać tu Oswalda Spenglera za jednego z patronów specyficznej tendencji w pisaniu o współczesnej kulturze, którą tu nazwę roboczo „tendencją wieszczania kresu”, to musimy zauważyć pewną nieścisłość w jego rozumowaniu. Andrzej Kołakowski we wstępie do zbioru tekstów Spenglera „Historia, kultura i polityka” formułuje następujący zarzut: *Brak w tej koncepcji idei jakiegoś rozumu kosmicznego, Boga czy innej postaci absolutu*²⁴. Brak, zatem metafizycznej podstawy wywodu, czy głębszego rozumienia zjawisk

²¹ H. G. Gadamer, *Aktualność piękna...*, s. 56.

²² O. Spengler, *Kultura i ...* (w:) A. Kołakowski, *Spengler...*

²³ A. Kołakowski, *Wstęp do O. Spengler, Historia, kultura, polityka*. Tłum. A. Kołakowski, J. Łoziński, Wyd. PIW, Warszawa 1990, s. 5.

²⁴ *Ibidem*. s. 8.

biologicznych, na jakich autor „Zmierzchu Zachodu” chciał oprzeć swą wykładnię przemian dziejowych. Jeśli bowiem zakładamy, iż zjawiska dziejowe posiadają podobną dynamikę, jak żywy organizm, to czegoś nam tu zaczyna brakować. Otóż Spengler widzi początek jako narodziny kultury, podobnie jak początkiem człowieka miałyby być jego przyjście na świat. Tymczasem człowiek funkcjonuje już na dziewięć miesięcy wcześniej w łonie swej matki, której przyjście na świat może również być uznane za początek dla jej późniejszego potomstwa. Podobnie, kwestią sporną pozostaje koniec ludzkiego życia – te dwa punkty skrajne ludzkiej egzystencji stanowią temat licznych dyskusji na polu bioetyki, a nie byłoby tak gdyby sprawa była tak oczywista jak chciałby tego Spengler.

Wywód powyższy jest przyczynkiem dla ustalenia istotnej dla mojej pracy kwestii ciągłości kulturowej; nie jest bowiem tak, że kultura pojawia się niczym wigilijna gwiazdka na niebie i ginie równie nagle. Nawet, jeśli poglądy o kryzysie cywilizacji są trudne do obalenia, nawet jeśli przyznamy im rację, musimy uznać, że być może nie jest to Koniec, ale być może okres przejściowy, ku czemuś nowemu. Podobne odczucie Końca mieli Rzymianie u kresu panowania Imperium i faktycznie cywilizacja w postaci, jaką znali upadła, dając jednak początek nowej epoce – Średniowieczu. To „coś nowego” jest trudne do określenia z punktu widzenia czasu teraźniejszego dla osoby piszącej; mówienie o przyszłości niesie ze sobą zbyt wiele niewiadomych, aby móc się o przyszłości wypowiadać na gruncie dyskursu naukowego. Przyszłość jest niewyczerpanym polem dla wyobraźni twórców, pisarzy i choć wizje przyszłości są czystą fantazją, to jednak fantazją, która mówi nam również o czasie obecnym; kształt świata w przyszłości, jaki oferują nam pisarze science fiction wynika z lęków, obaw i nadziei świata obecnego.

I.2 NARRACJA I INTERPRETACJA

Opis i interpretacja architektury oraz relacji przestrzennych jakie ta wytwarza, nie jest zadaniem łatwym. W dziele „O architekturze ksiąg dziesięć” Witruwiusz zalecał architektom, by wsłuchiwali się w nauki filozofów. Obecnie sprawa zaczyna kształtować się przeciwnie: to filozofowie wsłuchują, a raczej wpatrują się w dokonania architektów, aby na tej podstawie interpretować współczesną rzeczywistość. Jak jednak dokonać opisu rzeczywistości, jak już to zauważyliśmy, płynnej, zmiennej? Architektura, a także tkanka miejska, między innymi przez architekturę tworzona, podlegają ciągłym przeobrażeniom. To, co pochodzi z przeszłości może pozostać w niezminionej formie (dzięki zabiegom konserwatorskim nastawionym na utrzymanie pierwotnego stanu), może także zostać przeobrażone, a w końcu może zostać zniszczone zupełnie; budynki są restaurowane zgodnie z pierwotną koncepcją ich twórcy, ale równie często, przeciw tej koncepcji. Wreszcie sam kontekst, od jakiego w przestrzeni miejskiej uciec nie sposób, zmienia odbiór architektury. Budynki pozostają ze sobą w ciągłym, nieustającym dialogu, nie zawsze jest to rozmowa pełna zrozumienia z poszczególnych stron, czasem to kłótnia, krzyk.

Tkanka miasta pulsuje niczym żywy organizm, niczym ludzkie ciało, rzeczywistość. Jednym z najstarszych zabiegów wykorzystywanych do opisu zmiennej rzeczywistości jest narracja. Narracja jest rozumiana głównie jako specjalistyczna kategoria z dziedziny teorii prozy artystycznej, wypracowana do opisu fikcji literackiej, ale istnieje także możliwość *wpisania tego pojęcia w zasób podstawowych kategorii charakteryzujących egzystencję*²⁵. Byt rozwija się w czasie zarazem będąc skończonym, a zatem pozwala się opisać. Tożsamość bytu jest problemem otwartym, jak już była o tym mowa wyżej: tożsamość nie jest dana, ale jest wytwarzana, realizowana – nie „zrealizowana” – i dopiero śmierć może dokonać ostatecznego podsumowania. Pier Paolo Pasolini następująco ujmując ten problem, porównując życie do filmu – *film staje się całością dzięki zabiegom montażu. Podobnie śmierć wybiera z naszego życia to, co najistotniejsze* – śmierć dokonuje montażu naszego życia; podobnie miasto skończone jest dopiero wraz ze swym kresem, który stanowi opuszczenie miasta przez jego mieszkańców (zdarzają się też miasta, które trwają poza czasem, które umarły, ale wciąż ich widmo, ich duch snuje się wśród żywych, takim miastem jest ukraiński Pripyat, miasto opuszczone przez mieszkańców po katastrofie w Czarnobylu w roku 1986, albo inne – Teotihuacan – miasto opuszczone przez swych mieszkańców

²⁵ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*. Wyd. Universitas, Kraków 2003, s. 17.

w tajemniczych okolicznościach około roku 750 naszej ery). Ten *wiecznie obecny horyzont życia* – śmierć, jest ostatecznym celem, ale i sensem życia rozumianego jako struktura narracyjna, dzięki śmierci właśnie.

Narracja jest strukturą czasową i skończoną, podobnie jak ludzkie życie posiadające trzy ekstazy: byłość, teraźniejszość i przyszłość. Czasowość jest zatem właściwym sensem bycia człowieka w świecie, podobnie jak jest sensem struktury narracyjnej; czasowość i skończoność/zamknięcie to cechy definicyjne narracji. Katarzyna Rosner w książce „Narracja, tożsamość i czas” następująco pisze o interesujących mnie w tym miejscu sprawach: *Wielu badaczy podkreśla (...), że człowiek nie tylko wytwarza narracje – teksty kultury; za równie, a często bardziej istotny poznawczo uważają oni fakt, że własności narracyjne przysługują także procesom mentalnym, w których przepracowujemy i interpretujemy nasze doświadczenie, projektujemy nasze przyszłe działania i które odgrywają zasadniczą rolę w naszym życiu codziennym – zarówno na jawie jak i we śnie*²⁶. Narracyjność jawi się nam jako jedna z podstawowych struktur poznawczych człowieka. Ale i ona uległa zmianom na przełomie wieków XX i XXI. Zdaniem Alasdair’a MacIntyre’a *typowo nowoczesna osobowość, osobowość emotywistyczna, zdobywając suwerenność we własnej dziedzinie, utraciła swe tradycyjne granice, wyznaczane przez jej tożsamość społeczną i przez poglądy na ludzkie życie jako podporządkowane określone celowi*²⁷. Ten sam los spotyka miasto. Miasto jest najdoskonalszym modelem „ludzkiego bycia w świecie”, nie tylko dlatego, że większość mieszkańców globu właśnie z nim związało swój los, ale dlatego, że w jakiś trudny do uchwycenia sposób losy miasta, kształt miasta i ludzkiego funkcjonowania w świecie splatają się, i co więcej, stanowią swoje odbicie.

Jeśli mówimy o problemie tożsamości ludzkiej, a „sowa Minerwy – jak wiadomo – rozpościera skrzydła o zmierzchu”, to musimy zauważyć, że ten sam problem istnieje w opisie miasta. W obu przypadkach głównym czynnikiem wywołującym zmianę, wywołującym ów zmierzch, jest globalizacja i wszystkie związane z nią aspekty, także wszystkie, które ją (globalizację) umożliwiają. Własnością kultury nowożytnej są postępujące procesy globalizacji analizowane, między innymi przez przywoływanego już wcześniej Anthonyego Giddensa, jako oddzielenie czasu i przestrzeni; *jeżeli w kulturze przedindustrialnej czas i przestrzeń dla większości zwykłych, codziennych działań ludzkich były odniesione do określonego miejsca, to nowożytność, z jej uniwersalnym systemem*

²⁶ *Ibidem.* s. 7.

²⁷ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski, Wyd. PWN, Warszawa 1996, s. 367.

datowania i globalnymi mapami, sprawiła, że możliwa stała się koordynacja działań społecznych bez lokalnego odniesienia. Nowożytna organizacja umożliwiła współdziałanie ze sobą ludzi nie pozostających w bezpośrednim, fizycznym kontakcie²⁸. Globalizacja jest faktycznie efektem zmian, postępu technologicznego, który nieodwracalnie zmienił całe społeczeństwa, ale zmienił także ich siedziby – miasta. Relacje międzyludzkie, nawet te najbardziej podstawowe, nie wymagają już bezpośredniego kontaktu, wszelki kontakt, nawet z najbardziej oddalonymi osobami, umożliwia sieć internetowa. Współczesny świat jest zbiorem miast – molochów połączonych siecią, która pozwala nie tylko na nieprzerwany kontakt, ale również, a może przede wszystkim, na pełne współistnienie.

O zmianach w definiowaniu tożsamości, a pozostając częściowo na gruncie narracji, pisał Zygmunt Bauman w artykule „Ponowoczesne wzorce osobowe”. I tak Bauman dokonuje opisu kilku charakterystycznych dla ponowoczesności postaw. Są to: spacerowicz, włóczęga, turysta i gracz, nie będę tu jednak przypominać dokładnej charakterystyki tych wzorców. Tym, co dla mnie istotniejsze jest to, co dla nich wspólne, co najbardziej specyficzne dla obecnych czasów.

Zacznijmy od krótkiego przeglądu zjawisk współczesnych mających istotny wpływ na kształtowanie się owych „ponowoczesnych wzorców osobowych”: wzrost ruchliwości jednostki dzięki komunikacji rozwiniętej na wysoką skalę sprzyja anonimowości, oderwaniu od miejsca, od tak zwanych korzeni będących istotnym tropem dla samej tożsamości. Nigdy wcześniej w dziejach nie mogliśmy sobie pozwolić na taką ruchliwość w przestrzeni. Znaczna większość ludzi aż do epoki rewolucji przemysłowej, rodziła się i umierała w tym samym miejscu, nie opuszczając go, chyba, że akurat następował jakiś zbrojny konflikt, czy wyprawa krzyżowa. Zasadniczo także te dwa rodzaje wydarzeń były podstawą dla jakiegokolwiek kontaktu międzykulturowego. Życie przednowoczesne było przywiązane do ziemi, z której wyrastało. Inaczej życie człowieka nowoczesnego, które Bauman widzi jako pielgrzymkę: *„Jesteśmy wszyscy pielgrzymami przez życie” – powtarzali kaznodzieje protestanccy. Życie jest pielgrzymką; jak w każdej pielgrzymce, miejsce dotarcia jest z góry wyznaczone, choć z reguły pielgrzymi nie byli tam jeszcze nigdy i nie mają dokładnego wyobrażenia o tym, jak owo miejsce wygląda*²⁹. W innym zaś miejscu Bauman pisze następująco o warunkach umożliwiających pielgrzymkę: *Wszystko to, rzecz jasna, pod trzema warunkami: że ową (nieznaną jeszcze) „przyszłość” można sobie wyobrazić na kształt (znanego) czasu teraźniejszego; że przyjąć wolno, iż cel pożądaný dzisiaj będzie równie*

²⁸ K. Rosner, *Narracja...* s.39.

²⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzorce osobowe...*, s. 10.

godny pożądanego jutro; i że uprawnienia, jakie zgromadzone już osiągnięcia oferują dziś, będą też honorowane jutro – że „wkłady kapitałowe nie ulegną dewaluacji”. Otóż żaden z tych warunków nie jest spełniony w układzie społecznym określanym jako „ponowoczesny”³⁰.

Przyszłość wydaje się o tyle atrakcyjna, o ile kompletnie nie wyobrażamy sobie, co przyniesie; przyszłość to nieznane pełne wspaniałych możliwości. Oczywiście dla wielu ludzi takie postawienie sprawy może być wysoce frustrujące, budzić niepokój, lęk. Jeśli jednak chce się żyć w ponowoczesnym społeczeństwie trzeba umieć być „elastycznym”. Funkcjonujemy TERAZ i okazja raz dana może się nie powtórzyć. Nigdy nie wiemy jakie możliwości przyniesie nam następny dzień, a możliwości te są prawie nieskończone jak świat, do którego mamy dostęp dzięki wszechobecnej sieci. Cel to punkt dotarcia wyznaczony na krótkich etapach drogi. Współczesny człowiek nie wyznacza sobie tak zwanych „celów życiowych”, które posiadają niezmienną w ciągu całego życia aktualność. Kolejne zdobywane cele są jedynie odskocznią ku następny i następny etapom; niczym w grze komputerowej, w której przechodzimy kolejne poziomy. Ktoś może powiedzieć, że każda gra ma poziom najwyższy, ostatni, po którego przebyciu gra się kończy. Na szczęście, na pomoc przychodzą nam producenci gier, którzy już w momencie „wypuszczenia na rynek” jednej edycji gry, pracują nad następną. W ten sposób możemy grać w swą ulubioną grę – tu życie – bez ustanku. Umiejętności, uprawnienia, jakie dziś zdobywamy także nie są czymś ostatecznym, świat i technologie się zmieniają a chcąc być konkurencyjnymi musimy umieć nad zmianami nadążyć.

Spójrzmy na wyżej wymienione kwestie z punktu widzenia narracji. Co najważniejsze – likwidujemy model życia zwany pielgrzymką. Nikt o zdrowych zmysłach nie będzie zakładał dalekosiężnych celów, bo wszystko wokół się zmienia, należy być aktywnym i elastycznym miast fanatycznie dążyć do wygenerowanej intelektualnie, czy emocjonalnie fatamorgany będącej imaginacją zafiksowanego umysłu. Miast życia będącego jednolitą strukturą narracyjną, z początkiem, rozwinięciem, zakończeniem, mamy zbiór epizodów, luźno powiązanych w całość – patchwork, który możemy rozbudowywać w nieskończoność przez doszywanie dowolnej ilości skrawków różnych tkanin. Następuje ostateczny upadek, krach Wielkich Narracji, a najlepiej o tym świadczy eliminacja tak zwanej miłości romantycznej, ta wszak stanowi kanwę Wielkiej Narracji (przykład może stanowić powieść Lwa Tołstoja „Wojna i pokój” czy „Czarodziejska Góra” Tomasza Manna). Miłość

³⁰ *Ibidem*. s. 12.

romantyczna stanowiąca od XVIII wieku podstawowy element opowieści znika ustępując miejsca całkowicie nowemu modelowi relacji interpersonalnej. *W czasach współczesnych ideały miłości romantycznej kruszą się pod naciskiem seksualnej emancypacji i autonomii kobiet. (...). Miłość romantyczna zasadza się na projekcyjnej identyfikacji amour passion jako sile przyciągającej do siebie przyszłych partnerów i wiążącej ich ze sobą. Projekcja daje poczucie jedności z drugą osobą, którą bez wątpienia wzmacniają tradycyjne różnice między męskością a kobiecością, gdzie męskość i kobiecość są definiowane przez wzajemne przeciwieństwo. W ten sposób cechy drugiej strony są w jakiś intuicyjny sposób wiadome. (...). Miłość współbieżna jest miłością czynną, warunkową i jako taka klóci się z „tylko” i „na zawsze” kompleksu miłości romantycznej. Duża częstotliwość separacji i rozwodów we współczesnym społeczeństwie jest raczej skutkiem niż przyczyną miłości współbieżnej. Im bardziej miłość współbieżna jawi się jako realna możliwość, tym mniej ważne jest znalezienie „kogoś wyjątkowego”, a tym, co zaczyna się liczyć najbardziej, staje się wyjątkowy związek³¹.* Związek między dwojgiem ludzi stracił swoją trwałość. Relacja między parą istnieje tak długo jak długo obie strony czerpią satysfakcje z intymnego pożycia. Byłoby, zatem nonsensem podtrzymywanie takiej relacji, która wyczerpała swój sens. Seks staje się plastyczny w tym sensie, że nie wiąże się z prokreacją, zakładaniem rodziny ani zaciąganiem obowiązków wobec osób trzecich. Związki pozostają epizodyczne jak epizodyczne jest samo życie; to zbiór bardzo luźno powiązanych ze sobą elementów, w wersji bardziej radykalnej takie powiązanie w ogóle nie istnieje.

Nie mamy do czynienia z całością narracyjną, ale z fragmentarycznością, epizodycznością właśnie, a te z kolei powiązać można z miejską strukturą. Jeszcze raz powtórzę, iż życie współczesnych społeczeństw wiąże głównie z przestrzenią miejską. Pomimo wielości podobieństw strukturalnych, zadziwia mnie jednak fakt niezwyklej zbieżności epizodycznego charakteru ludzkiej egzystencji i fragmentaryczności doświadczenia estetyki miejskiej. Fragmentarycznemu doświadczeniu miasta poświęcę w tym miejscu kilka zdań.

Fragmentaryczna kondycja miasta powtarza fragmentaryczność doświadczenia, które oferuje era symulacji³²; miasto widzimy z punktu widzenia przechodnia (w całości miasto zobaczyć możemy z lecącego samolotu, ale z tej perspektywy faktycznie niewiele możemy powiedzieć o samym mieście). Wędrując ulicami zawsze widzimy jedynie część, ułamek

³¹ A. Giddens, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Tłum. A. Szulżycka, Wyd. PWN, Warszawa 2007, s. 79-80.

³² *Ibidem*. s. 240.

miasta, fragment przestrzeni, jaki w danym miejscu i czasie objawia się naszym oczom. Doświadczamy miasta we fragmentach, co więcej fragmentach symulowanych – fasady budynków ulegają dekonstrukcji semiotycznej na rzecz lustrzanego odbicia, na rzecz ekranu ukazującego inne miejsce, inny czas. Symulacja jest totalna, bo niczym symulujący chorobę – jak to zauważa w swym eseju programowym „Procesja symulaków” Jean Baudrillard³³ – dzięki symulacji nabywa symptomów choroby, jaką symuluje, tak i rzeczywistość, staje się hiperrzeczywistością dzięki sztucznie wytwarzanym komponentom, które wrastając w tkankę świata, rozdymają go od wewnątrz.

Doświadczenie zatem nigdy nie jest całościowe i nigdy nie jest „prawdziwe”. Nie istnieją już Wielkie Narracje, ale fragmenty, epizody luźno ze sobą zestawione. Miasto nie jest jednolite a stanowi kolaż etniczny, kulturowy, architektoniczny. W przestrzeni jednego miasta do czynienia mamy z różnymi tradycjami historycznymi w budownictwie, a jednocześnie coraz częściej w tkankę miasta wrasta architektura odmienna kulturowo (przykładem mogą być meczety budowane w największych miastach europejskich dla wyznawców, których coraz większa grupa zamieszkuje owe miasta). Miasto jest dziełem otwartym; *era, jaka zaczęła się od budowy Muru Hadriana czy Chińskiego Muru i osiągnęła punkt kulminacyjny wraz z konstrukcją Linii Maginota czy Zygryda, wraz z upadkiem Muru Berlińskiego dosięgła końca. Nie można się już od reszty świata odgrodzić. Minęły czasy pustelni i fortec*³⁴. Świat stał się płynny, nie ma w nim ostro zarysowanych granic, jak tego być może pragnęlibyśmy.

Wydarzenia 11 września najlepiej pokazały, że nie istnieje szczelna granica oddzielająca światy i nikt nie może się czuć bezpieczny w swoim domu dopóki gdzieś, nawet w najbardziej odległej częściach globu, toczy się jakiś niezrozumiały dla nas konflikt. Podobnie miasto nie posiada granic. Zniknęły bezpowrotnie mury i fosy, miasto rozlewa się niczym amorficzna substancja, wysuwając swe macki we wszystkich kierunkach. Miasto nie posiada już kardynalnej dla narracji cechy – nie jest skończone. Nie oznacza to jednak, że należałoby się wycofać z interpretacji miasta za pomocą pojęcia narracji, ale należy stworzyć nową narrację, taką, która odpowiadać będzie wymaganiom naszych czasów, która będzie w stanie opisać naszą rzeczywistość. Tradycyjne sposoby mówienia o świecie wyczerpały się. Jak na ironię najbardziej czuła na przemiany okazała się kultura popularna, gdy kultura

³³ J. Baudrillard, *Procesja symulaków*. Tłum. T. Komendant, (w:), R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997.

³⁴ Z. Bauman, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*. „Er(r)go”, 2003, 6, s. 15.

wysoka zamarła w melancholijnej pozie wziętej wprost z grafiki Albrechta Dürera, a co więcej – jest z tej pozy zadowolona, wszak jest ona dziełem mistrza.

Jeśli założymy, a możliwość ta wydaje się nader inspirująca, że świat, miasto jest tekstem, oznacza to, że *można z nim zrobić to wszystko, co robi się z tekstem; tworzyć, interpretować, mieszać, poprawiać, eksperymentować, wyżywać się na nim, bo emocje wsiąkają w papier, pisać co się żywnie podoba, bo papier jest cierpliwy, a wreszcie miąć, wyrzucać do kosza i pisać na nowo*³⁵. Przyjmujemy, zatem, iż miasto jest tekstem, tekstem otwartym, który domaga się interpretacji. Bez względu na kształt tekstu i narracji w tekście, domaga się on odczytania, jak również nasza pozycja w świecie to pozycja czytającego – od swego przeznaczenia zaś trudno uciec.

Fryderyk Nietzsche – myśliciel jakże ważny dla współczesności/postmodernizmu, epoki której myśliciele częstokroć odwołują się doń – podkreśla moc twórczą człowieka, która inkarnuje się w świecie znaków, symboli. Niepomniernie ważniejsze jest jak się rzeczy nazywają, niż czym są, wyjaśnienie rzeczy nie jest możliwe, gdyż zamiast tego, tworzymy obrazy rzeczy – jedyne, co zdołamy tłumaczyć, to obrazy rzeczy przez inne obrazy rzeczy³⁶ – pozostajemy w zakłętym kręgu znaczeń i jedynie w tym kręgu posiadamy – my ludzie – pełnię władz twórczych (oczywiście pozostając w zgodzie z prawami gramatyki, retoryki, możliwości technicznych i narzędziowych, co jednak jest typowym dla ludzkiej wolności jej dookreśleniem w ramach możliwości). Człowiek we wszystkim, co czyni, skazany jest na sens – przy takim ujęciu zauważamy hermeneutyczną wartość ludzkiej egzystencji – hermeneutyczność to po prostu element ludzkiej sytuacji w świecie³⁷. Aby funkcjonować w świecie, musimy rozumieć, interpretować i formułować własne komunikaty.

Aby dokładniej zrozumieć znaczenie teorii hermeneutycznej dla interpretacji kultury, a ściślej – tekstów kulturowych (takim tekstem jest także miasto), odwołam się do definicji samego pojęcia. Hermeneutyka – z greckiego *hermeneuein*, znaczy interpretować – to teoria interpretacji znaków i wszelkich ludzkich zjawisk wymagających zrozumienia. Przeciwwstawia się ona obiektywnej analizie zjawisk przyrodniczych³⁸. Słowo hermeneutyka można wywieść także – jak zrobił to Gadamer – od imienia boga Hermesa³⁹. Hermes był posłańcem, który przekazywał ludziom wolę bogów. Jednocześnie posłaniec spełnia rolę tłumacza – jego

³⁵ A. Bergand, *W jaki sposób świat jest tekstem. Umberto Eco, Imię Róży*. (w:) W. J. Burszta, W. Kuligowski (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*. Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2002, s. 40.

³⁶ Z. Kuderowicz, *Nietzsche*. Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.

³⁷ E. Kobylińska, *Hermeneutyczne ujęcie kultury jako komunikacji*. (w:) K. Zamiara (red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 212.

³⁸ J. Didier, *Słownik filozofii*. Tłum. K. Jarosz, Wyd. „Książnica”, Katowice 1992, s. 130.

³⁹ H. G. Gadamer, *Rozum...*

działalność lokuje się na przecięciu dwóch językowych światów: boskiego i ludzkiego. Zadaniem Hermesa jest zatem nie jedynie proste powtórzenie informacji – ta nie byłaby dla śmiertelnych zrozumiałą – ale twórcze przewartościowanie znaków i symboli, ich reinterpretacja, przełożenie na nowe reguły językowe – nie jest to li tylko działalność odtwórcza, ale zawiera w sobie podstawowy element samodzielnej kreacji. Hermeneutyczna analiza zawiera możliwości twórcze w ramach interpretacji subiektywnej, uwikłanej w dzieje i nacechowanej specyfiką mojego własnego bycia-w-świecie. Byt, o jakim tu mowa – Dasein (czyli w wolnym tłumaczeniu byt świadomy/byt przytomny) rozumie nie tylko siebie, lecz i inne byty; *Tę swoją odmianę bycia nazywa on egzystencją. W ujęciu Heideggera rozumienie nie jest kategorią epistemologiczną, jak w hermeneutyce tradycyjnej, np. u Diltheya, gdzie pojawia się w kontekście charakteryzowania odmienności metod poznawczych w naukach przyrodniczych i społecznych, w opozycji do wyjaśniania. Rozumienie jest w „Sein und Zeit” kategorią ontologiczną; jest ludzkim sposobem bycia w świecie*⁴⁰. Myśl Heideggera pogłębił Gadamer opisując doświadczenie rozumienia hermeneutycznego jako rozmowę, ta zaś posiada strukturę gry.

⁴⁰ K. Rosner, *Narracja...*, s. 19.

I.3 GRA

Każda wypowiedź posiada swój ukryty motyw w postaci pytania. Dla początkującego naukowca najistotniejszym zdaje się być fakt zrozumienia, iż nie ma pracy naukowej bez zadania pytania, bez postawienia sobie problemu do rozwiązania. Jak twierdzi Tadeusz Komendant we wstępie do „Historii seksualności” Michaela Foucaulta *nie ma nic nudniejszego dla filozofa jak pisanie o czymś, co się już wie*⁴¹. Pisanie jest bowiem także, rodzajem dialogu z samym sobą i autorami wybranych książek, dialogiem, w którym pytania przeplatają się z odpowiedziami. Jeśli w pracy naukowej, z góry znamy wynik, jesteśmy przekonani, co do ostatecznej tezy, wtedy nie ma szans na dialog. Kryterium zrozumienia wypowiedzi jest zawsze zrozumienie pytania, jakie odpowiedź motywowało. Gadamer pokazuje jak skomplikowany jest to proces, bo *również pytanie nie jest czymś pierwotnym, (...). Każde pytanie jest umotywowane. Jego sens nie jest w nim w pełni obecny*⁴². Znajdujemy się w polu gry między pytaniem a odpowiedzią, między wielością i pytań i odpowiedzi. Jeśli decydujemy się na pojedyncze zestawienie pytania i odpowiedzi, bez tego, co przed pytaniem, bez tego, co po odpowiedzi i tego, co wyrasta na skraju, na marginesie dyskursu, decydujemy się na sytuację sztuczną; to jak wyabstrahowanie jakiejś sytuacji z „prawdziwego życia” i jej obserwacja w sterylnym laboratorium, gdzie zdarzenia powtórzone w „próbówce” nie posiadają żadnego kontekstu, zakorzenienia w rzeczywistości.

Podobne przekonanie wypowiada Gadamer w „Prawdzie i metodzie”, tu jednak rzecz dotyczy stricte zjawiska sztuki: *Dzieła sztuki nie można tak po prostu odizolować od „przygodności” warunków dostępu do niego, w jakich się ono ukazuje, gdzie zaś dochodzi do takiej izolacji, tam wynikiem jest abstrakcja redukująca właściwy byt dzieła. Ono samo należy do świata, któremu się prezentuje*⁴³. Dzieło należy do świata, zatem interpretowanie go w oderwaniu od kontekstu wypacza sens dzieła; architektura związana jest z przestrzenią w jakiej funkcjonuje. Kontekst dla bryły architektonicznej stanowią bryły znajdujące się w jej sąsiedztwie, kontekst stanowiony jest również przez przestrzeń, jaka wytwarzana jest poprzez korelację architektury, a jeśli budynek znajduje się na otwartej przestrzeni, bez konkurencji estetycznej i semantycznej innych budynków, dzieło (architektury) nadal ukazuje nam się w „przygodności” jaką stanowi przyroda, ukształtowanie terenu.

⁴¹ T. Komendant ze wstępu do M. Foucault, *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak i inni, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2000.

⁴² H. G. Gadamer, *Rozum...*, s. 46.

⁴³ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran, Wyd. Inter esse, Kraków 1993, s. 133.

Interpretacja to gra między pytaniami i odpowiedziami, między zjawiskami współistniejącymi, a gra jest podstawową funkcją ludzkiego życia (jak pisał już o tym Johan Huizinga w książce „Homo ludens”). Hermeneutyka, interpretacja, czy gra są określeniami ludzkiej egzystencji, a gra z tych trzech wydaje się najbardziej podstawowa, najbardziej pierwotna, a więc stanowi dobry punkt wyjścia dla rozumienia tamtych: hermeneutyki rozumianej jako teoria interpretacji, jako postawa rozumiejąca.

Kultura ludzka bez elementu gry jest w ogóle nie do pomyślenia. Johan Huizinga wskazuje, że struktura gry jest podstawą dla takich zjawisk jak mowa, metafora, mit, kult, liturgia, religia⁴⁴. Autor stawia znak równości między zabawą i grą i definiuje je następująco: *Z uwagi na formę można więc (...) nazwać zabawę czynnością swobodną, którą odczuwa się jako „nie tak pomyślaną” i pozostającą poza zwykłym życiem, a która mimo to może całkowicie zaabsorbować grającego; czynnością, z którą nie łączy się żaden interes materialny, przez którą żadnej nie można osiągnąć korzyści, która dokonuje się w obrębie własnego określonego czasu i własnej, określonej przestrzeni; czynnością przebiegającą w pewnym porządku według określonych reguł i powołującą do życia związki społeczne, które ze swej strony chętnie otaczają się tajemnicą lub przy pomocy przebrania uwydatniają swoją inność wobec zwyczajnego świata*⁴⁵. W porządku kultury istotny był zawsze ten moment niepowagi – zabawy. W starożytnej Grecji były to Dionizje, późniejsze Bachanalia, w Średniowieczu remedium na kulturę powagi stał się karnawał. *Oto widzimy, iż procesowi uporczywego nadawania porządku światu przez „usensawianie” i wyróżnianie pewnych jego aspektów towarzyszyła równie uporczywa skłonność ludzi do wywracania go co jakiś czas na opak. W każdą ludzką kulturę wpisane były od początku momenty anarchii i zmiany statusów, sztucznie wywołanego chaosu i bałaganu, kpiny ze świętości i odwrócenie wszystkich wartości*⁴⁶. Narzucanie światu porządku, ładu (czy to poprzez magię, religię, czy naukę) łączyło się z frustracją, jaką człowiek pragnął wyładować w społecznie akceptowany sposób.

I choć podczas karnawału czyni/czyniło się rzeczy, na które w codziennym czasie nie ma przyzwolenia, to w tym określonym momencie i w tej przestrzeni są dopuszczalne nawet najbardziej ekscentryczne zachowania, ba – są one wręcz wymagane. Michaił Bachtin następująco określił rolę i znaczenie „kultury śmiechu”: „kultura śmiechu” pozwala na czasowe unieważnienie hierarchii ważności, jaka dominuje w normalnym czasie (żebrak

⁴⁴ J. Huizinga, *Homo ludens*. Tłum. M. Kurecka W. Wirpsza, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1985.

⁴⁵ *Ibidem*. s. 28.

⁴⁶ A. Szachaj, *Ponowoczesność – czas karnawału. Postmodernizm – filozofia błazna*. (w:) S. Czerniak, A. Szachaj(red.), *Postmodernizm a filozofia*. Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 382.

może stać się panem, a pan żebrakiem, w cenie jest rozpusta miast umiaru), podważone zostają prawa i normy ogólnie przyjęte, podważone zostają instytucje władzy i prawa⁴⁷.

To, co budzi uzasadnione wątpliwości to sfera: czas i przestrzeń, w jakiej mielibyśmy karnawał umieścić w obecnych czasach. Zabawy karnawałowe trwają cały rok, czas kalendarzowego karnawału niczym się nie różni intensywnością od czasu poza karnawałem. Nastąpiła karnawalizacja życia: właściwie nie ma już karnawału, gdyż jest tylko karnawał. Bachtin zauważał, iż karnawał był zawsze jedynie krótkim przerywnikiem czasu powagi, świat szybko powracał do „normalności”. Obecnie sam karnawał stał się normą. Współczesność to czas zabawy, nieustającej gry. To gra właśnie (której skrajną formą jest karnawał) staje się podstawą dla interpretacji współczesnego świata. Jednak *gdy mówimy o grze w kontekście dzieła sztuki, to gra nie oznacza zachowania czy też stanu umysłu twórcy lub odbiorcy, ani też w żadnym razie wolności jakiegś subiektywności, która zajmuje się grą, lecz sposób bycia samego dzieła sztuki. W analizie estetycznej stwierdziliśmy, że przeciwstawienie świadomości estetycznej przedmiotowi nie odpowiada stanowi rzeczy*⁴⁸. Pojęcie gry pomaga nam ogarnąć zjawisko niejako „w całości” jego złożoności, co oznacza niezgodę na wyabstrahowanie poszczególnych elementów z ich kontekstu. Byt materialny dzieła, założenia twórcy i interpretacja odbiorcy splatają się tu w jedno – dzieło sztuki. Między rzeczami, a ogarniającą je świadomością nie istnieje konflikt, ale zasada dialektycznej wymiany, ruch rozumiejący.

I dalej idąc: *fakt, że gra jest w pełni grą, nie wynika z zewnętrznego odniesienia gry do powagi, lecz tylko z powagi podczas gry. Kto nie traktuje gry poważnie, ten ją psuje*⁴⁹. Natrafiamy tu na problem wynikający z nałożenia się pojęć o jednakim znaczeniu słownikowym, a jednak, co innego znaczących w kontekście powyższej wypowiedzi: gra nie jest prawdziwym życiem, nie jest więc powagą, jednocześnie jednak nie jest nie-powagą, gdyż sama w sobie jest poważna. Gra (także karnawał rozumiany jako gra właśnie) nie jest codziennością – tak wynika z tradycyjnych ustaleń Huizingi czy Gadamera, jednak w przypadku kultury współczesnej problematyka ta staje się bardziej zawila; w rzeczywistości współczesnej zacierają się binarne podziały, takie jak ten między kulturą powagi a kulturą śmiechu.

Pojęcie gry zdaje się rozciągać na wszystkie dziedziny życia, a odkrywanie tego fenomenu na gruncie nauk społecznych odczytać możemy w wypowiedziach Erwina

⁴⁷ L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michala Bachtina w kontekście edukacji*. Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1991.

⁴⁸ H. G. Gadamer, *Prawda...*, s. 121.

⁴⁹ *Ibidem*. s. 122.

Goffmana⁵⁰ czy Guy'a Deborda⁵¹. Karnawał jako skrajne przewartościowanie reguł rządzących codziennością przestaje istnieć, bo istnieje już tylko karnawał. Wszystko staje się grą; grą między dziełem a odbiorcą, grą w życiu społecznym, grą wszechobejmującą nawet najbardziej powszednie zjawiska. W tej wszechogarniającej grze jesteśmy śmiertelnie poważni – nie pozwalamy sobie na podważenie zasad rządzących zabawą, bo nie chcemy być „popsujzabawą”, nie chcemy znaleźć się na marginesie, poza płaszczyzną w tańcu większości. Jednocześnie, przywoływani do porządku przez nieliczne moralne autorytety, wywoływani do odpowiedzi na fundamentalne pytania, zasłaniamy się cynizmem – tą najskuteczniejszą z broni jednostek słabych i zrezygnowanych. Cynizm pozwala nam na ostateczne odcięcie się od tego, co poważne, przez jego podważenie i odwrócenie.

W tym miejscu kolejny już raz posiłkować się będę lekturą Gadamera, tym razem tegoż „Aktualnością piękna”. Zanim przejdę jednak do samej istoty gry jako podstawy dla rozumienia dzieła sztuki (a także samej kultury w ogóle) należy się kilka wyjaśnień. Przede wszystkim „Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto” jest pozycją, jak już na to wskazuje podtytuł, traktującą o sztuce, dającą fundament antropologiczny, w postaci tych trzech pojęć, dla jej (sztuki) rozumienia. Jeśli chodzi o architekturę, to prawdopodobnie jej zaliczenie do tego, co nazywamy „dziełami sztuki” nie nastręcza większych trudności, czy sprzeciwów. Tak jest obecnie, o czym świadczyć mogą wszelkie kompendia traktujące o dziełach sztuki, a w których nie sposób pominąć egipskich piramid, Partenonu z ateńskiego Akropolu, Mauzoleum w Halikarnasie, czy rzymskiego Koloseum i wielu, wielu innych. Jednak nie zawsze rzecz miała się tak prosto; architektura jest sztuką użytkową, co przez wieki uniemożliwiała jej zaliczenie w poczet sztuki (w domyśle – sztuk pięknych) właśnie. Zresztą sama definicja sztuki kształtowała się odmiennie poprzez wieki, czego zwięzły wykład dał Władysław Tatarkiewicz w dziele „Dzieje sześciu pojęć”⁵². Na uwagę zasługuje fakt szczególnego traktowania architektów w poszczególnych epokach: w starożytnym Egipcie Imhotep – twórca pierwszej piramidy schodkowej faraona Dżosera był czczony niczym bóg, także w średniowieczu architektów darzono szczególnym poważaniem niedostępnym dla innych artystów – powtarzali oni akt twórczy boskiego architekta. Spór o rozumienie sztuki trwa, a dokonania sztuki współczesnej nie ułatwiają rozstrzygnięć teoretycznych. Gdy „wszystko może być sztuką”, nie bardzo wiadomo, co nią faktycznie jest. Rozstrzygnięcia te pozostawię jednak otwarte, gdyż są one na tyle skomplikowane i szerokie,

⁵⁰ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Tłum. H. Datner-Śpiewak, Wyd. KR, Kraków 2000.

⁵¹ G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*. Tłum. A. Ptaszkowska, Wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.

⁵² Wł. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*. Wyd. PWN, Warszawa 2008.

że nie sposób się ich podjąć jedynie na marginesie, a tak siłą rzeczy musiałoby się stać w pracy, która czego innego dotyczy.

Interpretacja architektury za pomocą pojęcia gry wydaje mi się szczególnie atrakcyjna z kilku powodów. W przestrzeni miejskiej budynki pozostają w nieustającym dialogu, tocząc między sobą nie cichnącą rozmowę, grę luster, odbitych płaszczyzn. Realizacje takie jak rozbudowa Akademii Muzycznej w Poznaniu, czy Akademii w Katowicach pokazują jak można wykorzystać ten dialog tworząc nową jakość, doskonale komponującą się z zastaną bryłą. Gra wymaga współuczestnictwa, a architektura miejska, niejako siłą rzeczy, przez sąsiedztwo przestrzenne nieustająco współgra ze sobą. Architektura jest dla człowieka, przez niego tworzona, przez niego zamieszkała (choć architekci nie zawsze zdawali się o tym w pełni pamiętać). Gadamer mówiąc o niezależnej od celowości rozumności jako cesze zjawiska, powiada: *Jest to pierwszy krok na drodze do komunikacji ludzkiej; cokolwiek jest tu prezentowane – choćby tylko sam ruch gry – dotyczy także widza, ponieważ on to samo „ma na uwadze”, podobnie jak wtedy, kiedy ja sam w zabawie patrzę na siebie oczami widza*⁵³. Architektura zawsze istnieje dla nas, widzów, graczy; patrząc na grę, stajemy się jej współuczestnikami, nie sposób patrzeć na architekturę nie znajdując się jednocześnie w jej władaniu. Architektura działa na zewnątrz, patrząc na Pałac Kultury w Warszawie przeżywamy określone emocje, raz związane z wiedzą historyczną, a dwa, co wydaje mi się w tym miejscu istotniejsze, intuicyjnie wyczuwamy nomenklaturę władzy, która przejawia się w bryle pałacu. Architektura pozostaje komunikatem; w kierunku wertykalnym komunikat skierowany jest ku Bogu, co rozpoznajemy najdobitniej w architekturze gotyckich katedr, w kierunku horyzontalnym to komunikat od człowieka do człowieka (świadczący na przykład o zamożności właściciela budynku). Nie ma dystansu między komunikatem sformułowanym w bryle architektury, a jego odbiorcą, gdyż ten, obcując z architekturą, znajduje się jakby w „polu jej rażenia”, nie może się na komunikat zamknąć.

Co więcej, w przestrzeni miejskiej, jesteśmy otoczeni budynkami ze wszystkich stron, ich kontekst wytwarza pole semantyczne, w którego epicentrum pozostaje człowiek. Hermeneutyczna tożsamość gry polega na narzucaniu się jej rozumienia; ten kto patrzy, chce rozumieć, gra wciąga, gdyż chce być rozumiana. *Identyfikuje coś jako to, czym ono było lub czym jest, i tylko ta tożsamość stanowi o sensie dzieła*⁵⁴. Tożsamość architektury objawia się w naszym nań spojrzeniu. W niczym więcej. Sens to nasze rozumienie, bez rozumienia wszelki sens znika. Stół nie będzie już stołem jeśli nie będzie ludzi, którzy mogą go stołem

⁵³ H. G. Gadamer, *Aktualność piękna* ..., s. 31.

⁵⁴ *Ibidem*. s. 31.

nazwać. Podobnie tożsamość wszelkiej rzeczy pochodzi z naszego umysłu, my ją nadajemy w procesie interpretacji. Każde dzieło *pozostawia każdemu, kto zaczyna z nim obcować, pewną przestrzeń gry, którą on sam musi wypełnić*⁵⁵.

Ruch hermeneutyczny jest podobny czytaniu; nikt nie rozumie tekstu czytanego przez osobę tekstu nie rozumiejącą, z jej ust dochodzi nas jedynie bezkształtny bełkot. Musimy rozumieć, co znaczy „dać się wciągnąć” w grę. Gra polega na odczytaniu i interpretacji. W tą właśnie grę wciąga nas architektura i miejska przestrzeń architektoniczna.

⁵⁵ *Ibidem.* s. 35.

I.4 CIAŁO

Posiadanie ciała jest podstawowym ludzkim doświadczeniem. Zanim pojawi się jakikolwiek poziom abstrakcji, jesteśmy czysto fizycznym bytem – ciałem. Co więcej, zanim pojmemy, że są inni, pojmujemy samego siebie przez ciało właśnie. „Ja jestem moim ciałem” – to niewypowiedziane przekonanie towarzyszy nam od pierwszych chwil bycia świadomym. Skoro to tak bardzo oczywiste i pierwsze ludzkie doświadczenie jak się stało, że nie pojawiło się praktycznie w dyskursie humanistycznym aż do ostatnich dziesięcioleci? Jak to możliwe, że ludzka myśl nie zna ciała? Najłatwiej odpowiedzieć na to pytanie powołując się na podstawową w filozofii dystynkcję ciało – dusza. Rozdział między tymi dwiema wartościami jest jedną z kardynalnych cech filozofii zachodniego kręgu cywilizacyjnego.

Od początków filozofii ciało i dusza traktowane były rozdzielnie niczym odległe galaktyki, które znajdują się na dwóch krańcach wszechświata, których nic nie łączy, które nigdy się nie spotkają. Jakże dziwaczna zdaje nam się ta myśl, w obliczu ludzkiego doświadczenia codzienności, i jakże silna była ona w filozofii. Winnych szukać możemy wśród największych myślicieli Platona i Kanta. Nie jest to jednak mowa oskarżycielska, nie będziemy sądzić filozofów z ich postępowania wobec ciała, ale próba zrozumienia fenomenu na wskroś negatywnego: nieobecności ciała w refleksji filozoficznej. *Historia ciała jako dziedzina badawcza liczy sobie niespełna dwadzieścia lat, lecz nietrudno wskazać dawniejsze prace, które w pełni mieściłyby się w tym nurcie. Historycy ciała chętnie zresztą poszukują swoich korzeni w dziejach historiografii i za pionierów swojej dziedziny uważają zwykle Marca Blocha, Ernsta Kantorowicza, Norberta Eliasa i Michela Foucaulta. Historia ciała adoptuje poza tym wielkie polacie rozmaitych innych, starszych od siebie, dziedzin historii, takich jak historia medycyny, historia mentalności, historia gender, historia seksualności, a nawet pojedyncze dzieła z historii sztuki czy historii filozofii⁵⁶.* Pod tym względem architektura zajmuje o wiele bardziej uprzywilejowane miejsce, choć to właśnie ciało zamieszkiwało miasta i właśnie ono było modelem dla urbanistów. Filozofowie chętniej jednak mówili o rozwiązaniach architektonicznych i urbanistycznych niż o ciele ludzkim jako takim.

W tym miejscu widać już pewien problem związany z pojęciami architektura i urbanistyka: pisząc o mieście winnam posługiwać się w głównej mierze pojęciem urbanistyka i teorią urbanistyczną, jednak faktycznie pojęcia architektury i urbanistyki

⁵⁶ T. Wiślicz, *Historia ciała: koncepcja, realizacje, perspektywy*. (w:) A. Wieczorkiewicz, J. Bator (red.), *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*. Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 36.

zazębiają się tak mocno, iż trudno je rozdzielić, co więcej, taki ostry rozdział byłby sztuczny. Architektura jest sztuką kształtowania przestrzeni – ta najbardziej ogólna z definicji może być równie dobrze definicją urbanistyki; urbanistyka to sztuka kształtowania przestrzeni. W tym ostatnim przypadku wydaje nam się oczywiste, że przestrzeń ta zamieszkiwana jest przez społeczność ludzi. Ale i w przypadku architektury powstaje ona nie w innym celu, jak dla ludzi, ewentualnie dla ich kontaktu z bóstwem, dla podkreślenia wagi władzy niebiańskiej, lub ziemskiej. Kształt miasta nie jest niezależny od jego architektury, architektura jest materialną tkanką miasta, wytycza trakty, ogranicza przestrzeń ulicy i placu. Pojedyncze budynki tworzą miasto, wpływają na jego porządek, wizerunek, klimat. Budynki są niczym elementy większej całości, bo miasto to nie jedynie układ ulic, ale to co dzieje się na każdej z nich, w sensie estetycznym, historycznym i społecznym.

Z tego też względu istotnym jest zrozumienie jak ważne miejsce w kształtowaniu się miast odgrywa ciało: ciało jako model dla miasta, ciało w mieście funkcjonujące. Nie można rozpatrywać architektury, w tym architektury miejskiej w oderwaniu od myślenia o ludzkim ciele. Architektura miejska staje się jakby ciałem samym w sobie, ciałem zamieszkanym przez ludzi w ciele, ludzi w więzieniach ciała, ciała w więzieniach duszy. Zatem problematyka związków ciała i architektury (rozumianej tu szeroko jako sztuka kształtowania przestrzeni także przestrzeni miejskiej) rozpatrywana być musi na kilku poziomach:

1. ciało ludzkie jako byt zamieszkujący architekturę, funkcjonujący w mieście,
2. ciało ludzkie jako model dla architekta w przypadku kształtowania struktury miejskiej,
3. miasto jako ciało fizyczne, ciało wyższe w stosunku do naszego ciała biologicznego, bo obejmujące mnogość ciał, a także ciało, które sami kształtujemy.

Te trzy poziomy refleksji przenikają się wzajemnie, z czego wynika równoległość dyskursów ciało – architektura, ale też wspólne o nich mówienie: trudno poruszać kwestie ciała w architekturze nie zastanawiając się nad samym ciałem i jego funkcjonowaniem w danej epoce, jak również trudno uniknąć mi w poniższym rozdziale partii skupiających się stricte na architekturze.

Jak już to zostało powiedziane historia ciała jest dziedziną młodą czerpiącą jednak z innych, starszych od siebie dziedzin. Kilka czynników wpłynęło szczególnie na rozwój dziedziny. Po pierwsze, były to nurty feminizujące w filozofii, antropologii i socjologii podejmujące temat cielesności zwłaszcza kobiecej. Po drugie, rozwój medycyny, genetyki i biotechnologii jako czynniki zagrażające człowiekowi, ale i umożliwiające mu dłuższe i lepsze życie. Kolejnym czynnikiem stała się epidemia AIDS, jako nowe, realne zagrożenie dla życia ludzi w cywilizacji Zachodu, którym wydawało się, że opanowali naturę do tego

stopnia, aby poczuć nad nią pełnię władzy (wpływ na to miało wcześniejsze wyeliminowanie wielu śmiertelnych chorób).

Tomasz Wiślicz w artykule znajdującym się w tomie zbiorowym o znamienym tytule „Ucieleśnienia” następująco weryfikuje listę głównych czynników odpowiadających za pojawienie się w miarę zwartej historiografii ciała: *dziedzina ta (historia ciała) jest przede wszystkim odpowiedzią środowiska historyków na problemy społeczne i zjawiska polityczne czy kulturowe ostatnich dziesięcioleci – epidemię AIDS, rozwój genetyki, ruchy feministyczne i tak zwanych mniejszości seksualnych czy sztukę współczesną, skupioną na ciele*⁵⁷. Jeśli chodzi zaś o pole badawcze historii ciała to Wiślicz za Peterem Burke sprowadza je do siedmiu płaszczyzn:

1. ciało rozumiane jako kondycja ludzka, mamy tu do czynienia z historycznym spojrzeniem na kwestie związków ciała i wyobrażeń na jego temat z bytowaniem człowieka w świecie. Prekursor tej tematyki upatrywany jest w Johannie Huizingie (autor ten zresztą wielokrotnie cytowany będzie w mojej pracy);
2. ciało jako forma zewnętrzna w ujęciu historycznym. Zagadnienie to obejmuje zarówno antropometrię historyczną jak i odczytywanie wyglądu człowieka przez jego współczesnych, w temacie tym mieszczą się badania nad teratologią (*nauka o wadach rozwojowych organizmów, prowadzących do zniekształceń w budowie ciała oraz rodzenia się potworków u ludzi i zwierząt*⁵⁸) i eugeniką (*system poglądów głoszący możliwość doskonalenia pod względem fizycznym i umysłowym człowieka jako gatunku w oparciu o założenia genetyki*⁵⁹), historycznym kształtowaniem się pojęcia rasy ludzkiej i ogólnie nad rasizmem;
3. historia anatomii i wyobrażeń anatomicznych, co wiąże się z postępem nauk przyrodniczych w okresie nowożytnym, silnie oddziałujących na całą kulturę europejską, filozofię, literaturę, o sztukach pięknych nie wspominając;
4. związki między ciałem a duszą, czy umysłem, a dokładniej przemiany w ich rozumieniu;
5. rozważania nad historycznym wymiarem płci biologicznej i kulturowej, w tym również nad seksualnością;

⁵⁷ T. Wiślicz, *Historia ciała...*, s. 41.

⁵⁸ J. Tokarski (red.), *Słownik wyrazów obcych*. Wyd. PWN, Warszawa 1972, s. 754.

⁵⁹ *Ibidem*. s. 204.

6. ciało w polityce, ciało polityczne, mieszczą się tu prace o inkarnacji majestatu, dyscyplinowaniu i kontrolowaniu ciała (tu przede wszystkim wypada przywołać nazwisko Michela Foucaulta)
7. ciało, cywilizacja i jej braki⁶⁰.

Najbardziej interesujące dla mojej pracy wydają się perspektywy: pierwsza, szósta i siódma. Mianowicie: jeśli chodzi o wymiar pierwszy interesująca będzie dla mnie kondycja człowieka w świecie współczesnym, także człowieka rozumianego jako ciało, a przede wszystkim człowieka-ciała w przestrzeni miejskiej. W przypadku szóstego, zarysowanego powyżej przedziału pola badawczego, tycaącego ciała ważny będzie dla mnie związek ciała i władzy, ciała poddanego władzy wyrażanej częstokroć w architekturze i przestrzeni miejskiej – jest to podstawowe zagadnienie dla mojej pracy. W ostatnim zaś przypadku zwraca uwagę odmienne rozumienie ciała w cywilizacji technicznej, a co za tym idzie funkcjonowanie ciała w stechnicyzowanym świecie.

Pojawienie się historii ciała na arenie nauk humanistycznych wiąże się także ze zmianą perspektywy historycznej w ogóle; jak o tym pisze Michał Rusinek w książce *Między retoryką a retorycznością*, dla postaw wyrażanych terminami *homo seriosus* i *homo retoricus* istnieją dwie różne wizje historii: *pierwszą z nich będzie rządzić zasada koherencji, polegająca na opisywaniu przedmiotu badań w kategoriach ciągłości i spójności, akcentowaniu tego, co jednoznaczne i eliminowaniu wieloznaczności, dostrzeganiu w dziejach wewnętrznej logiki, a przy przedstawieniu ich – posługiwanie się mitem obiektywności. (...).* Natomiast wizja historiografii sofistycznej charakteryzowana jest w trzech punktach: *1. multidyscyplinarność, to znaczy badania historyczne na marginesach tradycyjnie pojętych dyscyplin, 2. odrzucenie ciągłości i „podważenie metafory kompletnego łańcucha zdarzeń” oraz 3. posługiwanie się dwiema prelogicznymi technai: antytezą (rozumianą jako schemat kompozycyjny, służący uświadomieniu odbiorcy istnienia różnych, często wzajemnie sprzecznych prawd) oraz parataksą (polegającą na luźnym połączeniu elementów w formę narracyjną służącą raczej celom społecznym niż poznawczym)*⁶¹.

Podobnie jak w rozdziale pierwszym odrzuciłam mity dotyczące się ścisłej metodologii w naukach humanistycznych na rzecz interpretacji hermeneutycznej, tak tu konsekwentnie opowiadam się za historiografią sofistyczną jako punktem wyjścia dla historii ciała w architekturze, ciała i architektury. Samo zestawienie architektury i ciała, choć w swej istocie tak oczywiste i odwieczne, wymaga działania na „marginesach dyscyplin”: historii

⁶⁰ T. Wiślicz, *Historia ciała...*

⁶¹ M. Rusinek, *Między retoryką a retorycznością*. Wyd. Universitas, Kraków 2003, s. 223, 225.

ciała, historii architektury, filozofii, antropologii, socjologii. Najważniejszym celem pracy jest zadanie pytania o związki ciała w architekturze, ciała/architektury z władzą, jaka nad tymi jest sprawowana, próba odpowiedzi i formułowanie pytań nowych (w istocie powtarzam tu hermeneutyczne założenia metodologiczne pracy). Jak już zaznaczyłam ciało i miasto podporządkowane były i są w swej historii immanentnemu nastawieniu kultury Zachodu (w swojej pracy skupiam się jedynie na miastach zachodniego kręgu cywilizacyjnego). Immanencja kultury zachodniej zdiagnozowana została w pełni dopiero w XX wieku przez Emmanuela Levinasa, jednak jak podkreśla Levinas immanencja towarzyszy nam od początków filozofii zachodniej, fundamenty położone zostały przez filozofię starożytną Sokratesa, Platona i Arystotelesa. W filozofii starożytnej racjonalizm, logika podporządkowują sobie wszelkie inne aspekty ludzkiej egzystencji, a Platon wyraża pogląd o ludzkim bycie w sformułowaniu o „duszy w więzieniu ciała”. Dlatego też zarys historyczny tematyki ciało/architektura/miasto – władza zaczynam od starożytnej Grecji, gdyż tam należy upatrywać początków zwartych koncepcji filozoficznych dających początek filozofii zachodniej, o której pewno nazbyt lapidarnie zwykło się mówić, iż w całości stanowi jedynie kolejne przypisy do Platona. Zanim jednak przejdę do charakterystyki związków ciała/architektury/miasta z władzą w poszczególnych epokach chciałabym krótko nakreślić kilka podstawowych archetypów kulturowych wyrażających związki ciała z przestrzenią miejską.

ROZDZIAŁ II CIAŁO W MIEŚCIE PRZEGLĄD HISTORYCZNY

Kształt miasta jest wypadkową wielu czynników. W ich poczet zaliczyć możemy czynniki aktualne, takie jak dominująca ideologia, w tym polityka historyczna, wyznawana estetyka (świetnym przykładem zmian w poczuciu estetyki jest niekończąca się dyskusja nad losami katowickiego dworca, będącego realizacją tak zwanego brutalizmu w architekturze), stosunki społeczne i etniczne, ale także na kształt miasta wpływa przeszłość i te same czynniki odniesione do czasów przeszłych. Im starsze miasto, tym grubsza warstwa pokrywających się wypadkowych tworzących całość, niczym w kolejnych warstwach odkrywanych przez archeologów, tyle że tu jedna epoka nie przykrywa drugiej całkowicie, ale z nią współistnieje. Stare budynki, stoją obok tych najnowszych, kamienice secesyjne obok stali i szkła – to powszechny widok w europejskich miastach. Niektóre budynki bezpowrotnie znikają wyrwane przez historię, pozostaje po nich pustka pełna znaczeń; synagogi i bóżnice spalone podczas niemieckiej okupacji pozostawiły po sobie miejsce puste, ale pustka ta naszpikowana jest znaczeniem i pamięcią.

Tak zatem miasto tworzone jest przez widzialne i niewidzialne, wnikać jedynie w materialną tkankę miasta nie odsłoniemy prawdy o nim; jest coś więcej za zasłoną widzialności. Tym czymś więcej są też te najbardziej archaiczne znaczenia, wierzenia i przekonania dotyczące miasta. Miasto bowiem funkcjonuje w kulturze także jako określony symbol; miasto powstaje z decyzji Boga, w którą wsluchuje się jego wyznawca. Miasto jest odzwierciedleniem kosmosu, a jego mury stanowią widoczną granicę między ładem i chaosem, między sacrum i profanum. Miasto wreszcie wymaga ofiary, musi mieć swój kamień węgielny, swoją opokę. Ale miasto może upaść przez pychę człowieka, który uwierzył, że jest w stanie zrównać się z Bogiem. Także te najbardziej archaiczne, a nakreślone tu pokrótce wątki, tworzą miasto i decydują o naszym o mieście myśleniu.

Kolejne części niniejszego rozdziału dotyczą architektury, ciała i miasta w starożytnej Grecji, starożytnym Rzymie, w epoce średniowiecza, renesansu i baroku, aż po epokę oświecenia, rewolucję przemysłową, kończąc na modernizmie. Przegląd historyczny wydaje mi się niezbędny dla zrozumienia współczesnych tendencji w architekturze, które wynikają z tradycji, lub jej przeczą, chętnie cytują i odkrywają to, co wcześniej nieznane. Historyczna retrospekcja pozwoli mi również na ukazanie miasta podporządkowanego władzom rozumu, także ciała poddanego ratio poprzez architekturę, która stanowi materializację dominującej

w danym czasie władzy-wiedzy. Ratio nadaje tu ton rzeczywistości i jeśli ta ostatnia od zasad rozumu odbiega, „tym gorzej dla rzeczywistości” (sformułowanie to przywołuję za Zygmunt Baumanem). Zanim jednak przejdę do omawiania architektury/ciała/miasta w poszczególnych epokach chciałabym zatrzymać się przy wątkach archaicznych związanych z miastem, a jak już o tym wspomniałam, tworzących miasta i nasze o miastach myślenie.

MIASTO-GRZECH

Początki miasta sięgają dziesięciu tysięcy lat wstecz. *W perspektywie mitologicznej i opatrnościowej* – jak o tym wspomina Władimir Toporow – *miasto powstało wówczas, gdy człowieka wygnano z raju i nastały złe czasy: człowiek został pozostawiony samemu sobie i musiał odtąd sam troszczyć się o siebie*⁶². Miasto powstaje zatem po przewinie grzechu pierwotnego, człowiek mieszkający w Raju nie potrzebuje bowiem ani miasta, ani odzienia, ergo – nie potrzebuje cywilizacji, kultury. Kamienny ogród – miasto jest podjętą przez człowieka próbą powtórzenia idealnego świata – Edenu tu, na Ziemi, w doczesnych warunkach. Jak to zobaczymy na przykładach poszczególnych epok, wizja miasta idealnego pojawiała się w każdej z nich, aż po dzień dzisiejszy. Upadek człowieka – grzech prowadzi również do wizji miasta – wszeteczniczy, miasta upadłego – Babilonu. Natrafiamy w tym miejscu na metaforyczny związek ciało – miasto, a dokładniej ciało kobiety – miasto (tu kobiety upadłej – nierządniczy).

Personifikacja miasta za pomocą figury kobiecej pojawia się w Objawieniu Świętego Jana czyli Apokalipsie. *(Personifikacja miasta zachodzi także na innych poziomach: nazwa, herb, obecność w wielu przypadkach patronów to są elementy, które w pewnym sensie upodabniają miasto do osoby, personifikują je. (...) uosobienie miasta osiąga swój szczyt wówczas, gdy zaczynamy posługiwać się kategoriami „charakteru”, „duszy”, lub wręcz „ducha” miasta*⁶³.) Grzeszne miasto symbolizowane jest za pomocą grzesznej kobiety, kobiety upadłej, której ciało napawa zachwytem. Jest to jednak zachwyt nad rzeczami ziemskimi, nad marnością tego świata. Oto interesujący mnie w tym miejscu fragment Apokalipsy Świętego Jana: *I przyszedł jeden z siedmiu Aniołów, mających siedem czasz, i tak się do mnie odezwał: Chodź, pokażę ci sąd nad wielką wszetecznicą, która rozsiadła się nad wielu wodami. Z którą nierząd uprawiali królowie Ziemi, a winem jej nierządu upijali się*

⁶² W. Toporow, *Miasto i mit*. Tłum. B. Żyłko, Wyd. słowo/obraz, terytoria, Gdańsk 2000, s.33.

⁶³ B. Żyłko, *Miasto jako przedmiot badań semiotyki kultury*. (w:) W. Toporow, *Miasto i mit...*, s. 15

mieszkańcy Ziemi. I zaniósł mnie w duchu na pustynię. I widziałem kobietę siedzącą na czerwonym jak szkarłat zwierzęciu, pełnym bluźnierczych imion, mającym siedem głów i dziesięć rogów. A kobieta była przyodziana w purpurę i w szkarłat, i przyozdobiona złotem, drogimi kamieniami i perłami; a miała w ręce swej złoty kielich pełen obrzydliwości i nieczystości jej nierządu. A na czole jej wypisane było imię o tajemniczym znaczeniu: Wielki Babilon, matka wszetecznic i obrzydliwości Ziemi. I widziałem tę kobietę pijaną krwią świętych i krwią męczenników Jezusowych. A ujrawszy ją, zdumiałem się bardzo. I rzekł do mnie anioł: Dlaczego zdumiałeś się? Wyjaśnię ci tajemnicę kobiety i zwierzęcia, które ją nosi i ma siedem głów i dziesięć rogów. Zwierzę, które widziałeś, było i już go nie ma, i znowu wyjdzie z otchłani, i pójdzie na zatracenie. I zdumieją się mieszkańcy Ziemi, których imiona nie są zapisane w księdze żywota od założenia świata, gdy ujrzą, że zwierzę to było i że go nie ma, i że znowu będzie. (...). A kobieta, którą widziałeś, to wielkie miasto, które panuje nad królami Ziemi (Ap. XVII 1-8, 18). Miasto widziane pod postacią kobiety napawa zachwytem. Jednak szybko zachwyt przemienia się w odrazę, kiedy spostrzegamy nieczystości jakimi karmi się piękność: nieczystości ciała i krew męczenników i świętych. Wydzieliny ciała są odwiecznym tabu, złamanie tabu jest grzechem przeciwko porządkowi społecznemu i/lub religijnemu – porządek społeczny wynika w głównym stopniu zaś z porządku religijnego (oczywiście dotyczy się to głównie ery przednowożytnej, problem ten będzie szerzej podejmowany w dalszych podrozdziałach).

Grzech jest zatem elementem chaosu, a ten ze swej natury jest zaprzeczeniem kosmosu – porządku, ładu. Mery Douglas w książce „Czystość i zmaza” formułuje następujące przekonanie: *Struktura organizmów żywych może lepiej odzwierciedlać złożone formy społeczne niż progi czy framugi (...). Symbolika ludzkiego ciała jest jeszcze bardziej bezpośrednia. Ciało jest modelem, który może symbolizować każdy system ograniczony. Jego granice mogą symbolizować wszelkie zagrożone lub niepewne granice. Ciało jest strukturą złożoną. Funkcje jego różnych części i ich wzajemne relacje dostarczają źródła symboli innych złożonych struktur. W żaden sposób nie będziemy w stanie zinterpretować obrzędów wykorzystujących wydaliny, mleko, ślinę i całą resztę, jeśli nie będziemy gotowi spojrzeć na ciało jako na symbol społeczeństwa i ujrzyć w ludzkim ciele pomniejszone odbicie mocy i zagrożeń przypisywanych strukturze społecznej*⁶⁴. Ciało ludzkie w swej doskonałości nadanej przez Boga, odzwierciedla wszelki ład; zarówno ten boski, jak i doczesny ład społeczny. Ciało zdeformowane to metafora chaosu, grzechu; ciało, którego granice zostały

⁶⁴ M. Douglas, *Czystość i zmaza*. Tłum. M. Bucholc, Wyd. PIW, Warszawa 2007, s. 150.

naruszone oznacza ingerencje nieczystości, tabu, a więc znów grzech i chaos. Zatem personifikowany pod postacią nierządnicy Babilon to miasto złamane w sensie moralnym, którego granice zewnętrzne zostały naruszone przez grzech, przełamanie tabu związanego z nieczystościami.

Dalej w Księdze Apokalipsy czytamy: *Potem widziałem innego Anioła zstępującego z nieba, który miał wielkie pełnomocnictwo, i rozjaśniła się Ziemia od jego blasku. I zawołał donośnym głosem: Upadł, upadł Wielki Babilon i stał się siedliskiem demonów i schronieniem wszelkiego ducha nieczystego i schronieniem wszelkiego ptactwa nieczystego i wstrętnego. Gdyż wszystkie narody piły wino szaleńczej rozpusty jego i królowie Ziemi uprawiali z nim wszeteczeństwo, a kupcy Ziemi wzbogacali się na wielkim jego przepychu. I usłyszałem inny głos z nieba mówiący: Wyjdźcie z niego ludu mój, abyście nie byli uczestnikami jego grzechów i aby was nie dotknęły plagi na niego spadające* (Ap. XVIII 1-4). Upadek Babilonu jest nieunikniony, gdyż mieszkańcy jego zapatrzeni w dobra doczesne – majątek i władzę – sami wybrali swój los, odwrócili się od Boga, uwierzyli nawet, że jest im on zbędny, że są od niego potężniejsi. Ci, którzy chcą zachować życie wieczne muszą opuścić mury miasta, gdyż pozostając w nich narażają się na grzech i karę, jaką nieuchronnie spuści na Babilon Bóg. (Interesującym wątkiem, choć w tym miejscu jedynie marginalnie o nim wspomnę jest wykorzystanie motywu babilońskiego we współczesnej kulturze popularnej: Gotham City, miasto komiksowego bohatera Batmana jest tylko jednym z wielu przykładów, inne filmowe inspiracje słowami Biblii to na przykład te związane z opustoszałym miastem, zamieszkałym przez ludzi – zombi, tu tytuły takie jak choćby: *28 dni później, Jestem legendą, Resident Evil, Planet Terror, 12 małp, Matrix, Warning Sign* ii.)

Obok figury miasta upadłego funkcjonuje miasto wywyższone przez Boga – Niebieska Jerozolima, do tej wizji nawiązywała zwłaszcza architektura średniowiecznych katedr, stanowiąc wyraz *pokrewieństwa aktów twórczych boskiego architekta z kreacją ziemskiego „architectusa”*⁶⁵. Oto fragment z Apokalipsy mówiący o boskim mieście: *I widziałem nowe niebo i nową Ziemię; albowiem pierwsze niebo i pierwsza Ziemia przeminęły i morza już nie ma. I widziałem miasto święte, nowe Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga, przygotowane jak przyozdobiona oblubienica dla męża swego. I usłyszałem donośny głos z tronu mówiący: Oto przybytek Boga między ludźmi! I będzie mieszkał z nimi, a oni będą ludem jego, a sam Bóg będzie z nimi. (...) I zaniósł mnie w duchu na wielką i wysoką górę, i pokazał mi miasto święte Jeruzalem, zstępujące z nieba od Boga. Mające chwałę Bożą; blask jego podobny do*

⁶⁵ R. Solik, *Z dziejów kultury artystycznej Średniowiecza*. Wyd. UŚ, Cieszyn 1998, s. 18.

blasku drogiego kamienia, jakby jaspisu, lśniącego jak kryształ. Miało ono potężny i wysoki mur, miało dwanaście bram, a na bramach dwunastu aniołów i wypisane imiona dwunastu plemion synów izraelskich. Od wschodu trzy bramy i od północy trzy bramy, i od zachodu trzy bramy, i od południa trzy bramy. A mur miasta miał dwanaście kamieni węgielnych na nich dwanaście imion dwunastu apostołów Baranka. (Ap. XXI 1-3, 10-14). Tak więc, obok siebie funkcjonują dwie całkowicie odmienne wizje miast: miasto upadłe i miasto wywyższone, miasto grzechu i miasto Boga. Jednak to właśnie wizja Babilonu zrobiła „zawrotną karierę” w poezji, literaturze, muzyce, filmie, gdy tymczasem Boskie Jeruzalem niejako stoi w cieniu tej „wielkiej wszetecznicy”.

W średniowieczu miastu przypisywano najgorsze cechy. Tak opisuje Londyn z końca XII wieku Richard Devize, mnich z Winchesteru: *Miasto to zupełnie mi się nie podoba. Mieszkają w nim osoby najróżniejszego pokroju, które pochodzą ze wszystkich możliwych krajów, a każda rasa przynosi własne przywary i obyczaje. Nie można w tym mieście żyć, nie splamiwszy się jakimś występkiem. Każda dzielnica obfituje w odrażające sprośności (...). Im ktoś nikczemniejszy, tym większym cieszy się poważaniem. Nie mieszajcie się z gawiedzią w zajazdach (...). Niezliczeni są bowiem w mieście pasożyci. Aktorzy, błażni, zniewieściali młodzieńcy, ciemnoskórzy, pochlebcy, efebi, pederasci, śpiewające i tańczące dziewczęta, szarlatani, wyspecjalizowane w tańcu brzuchate baletnice, czarownicy, ludzie trudniący się wyłudzeniem pieniędzy, lunatycy, magowie, aktorzy mimiczni, żebracy – oto osoby, zapelniające domy. Dlatego, jeśli nie chcecie obcować ze złoczyńcami, nie mieszkać w Londynie. Nie mówię nic złego o ludziach wykształconych, o duchownych i o Żydach. Uważam jednak, że żyjąc wśród szubrawców, również i oni stają się mniej doskonali, niż w jakimkolwiek innym miejscu*⁶⁶. Miasto jest siedliskiem grzechu i jeśli chcemy takowego uniknąć winniśmy jak najszybciej miasto opuścić.

SACRUM-PROFANUM

Przestrzeń (także przestrzeń miejska) nie jest homogeniczna; dla człowieka religijnego istnieją podziały między sacrum a profanum, człowiek świecki także żyje w przestrzeni podzielonej i to na dwa widoczne na pierwszy rzut oka sposoby. Po pierwsze, jak powiada

⁶⁶ J. Rossiaud, *Mieszczanin i życie w mieście*. (w.) J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*. Tłum. Radożycka-Paoletti, Wyd. Marabut, Warszawa-Gdańsk 1996, s. 179.

Mircea Eliade: *doskonale świecka egzystencja nie istnieje*⁶⁷. Człowiek współczesny wyzbył się wiary, ale nie wyzbył się rytuałów. Po drugie, podziały religijne zastąpione zostały świeckimi, szczególnie klasowymi. W tym miejscu chciałabym jednak zająć się symbolizmem miasta – ciała w znaczeniu jak najbardziej religijnym, przednowożytnym. Zerwanie ciągłości przestrzeni następuje w chwili stworzenia świata, bo *nic nie może się zacząć, nic nie może się wydarzyć bez poprzedzającego aktu orientacji; wszelki akt orientacji zakłada jednak istnienie jakiegoś stałego punktu – to właśnie dlatego człowiek religijny ciągle stara się znaleźć „w centrum świata”*⁶⁸. Próg kościoła czy domu są wyraźnymi symbolami zerwania ciągłości przestrzennej; próg świątyni oddziela sacrum od profanum, przekraczając go przekraczamy granicę dwóch światów. Podobnie próg domu ma swe symboliczne znaczenie, które jeszcze w świecie współczesnym przetrwało jako znany przesąd, iż nie należy podawać sobie ręki przez próg. *Próg jest zarazem barierą, linią podziału, granicą przebiegającą pomiędzy dwoma światami, paradoksalnym miejscem, w którym stykają się te światy, miejscem, gdzie dokonuje się przejście od świata świeckiego do świętości*⁶⁹. Także decyzja o osiedleniu się ma charakter sakralny; miasta nie można założyć gdzie bądź, ale musimy w tej decyzji pozyskać wsparcie bóstwa; taka decyzja jest zbyt ważna, aby człowiek mógł ją podjąć samodzielnie. *Marabut (kapłan), który pod koniec XVI wieku założył El-Hemel, spędził noc u źródła – laskę wędrowną wsadził do ziemi. Kiedy rano obudził się i chciał wyruszyć w dalszą drogę, sięgnął po laskę i zobaczył, że zapuściła korzenie, a u góry wypuściła pączki. Marabut dostrzegł w tym znaku wolę Bożą i założył swą siedzibę w tym właśnie miejscu*⁷⁰. Świat domaga się obiektywizacji, a takowa może nastąpić jedynie dzięki sakralizacji. To sacrum jest prawdziwym bytem, gdy ludzka egzystencja jest czasowa, skończona. Decyzja o powstaniu miasta musi być podjęta w oparciu o wiedzę obiektywną, a nie li tylko subiektywne przesłanki, te są bowiem równie nietrwałe i przelotne jak ludzkie życie.

Bardzo istotnym elementem dla osiedlania się człowieka w danym miejscu, także dla powstania miasta, jest wyznaczenie centrum – pępka Ziemi, wyrażanego również materialnie w postaci słupa – axis mundi. Tradycja żydowska mówi, że Bóg stworzył świat niczym embrion wyrastający z pępka. Pępek jest zatem źródłem życia. Ciało człowieka odzwierciedla kosmiczny ład. Na przecięciu linii prowadzonych między prawą dłońią a lewą stopą i między lewą dłońią a prawą stopą znajduje się środek – pępek. *Ten sam obraz kosmiczny spotykamy*

⁶⁷ M. Eliade, *Sacrum i profanum*. Tłum. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 1999, s. 17.

⁶⁸ *Ibidem*. s. 16.

⁶⁹ *Ibidem*. s. 19.

⁷⁰ *Ibidem*. s. 21.

u Rzymian, w dawnych Indiach, gdzie mowa o skambha – kolumnie świata, ale też u mieszkańców Wysp Kanaryjskich i kulturach tak odległych, jak kultura Kwakiutłów (Kolumbia Brytyjska) i Nad’a Flores (Indonezja). Kwakiutlowie wierzą, że miedziany słup przesywa trzy poziomy kosmiczne (świat podziemny, Ziemia, niebo); w miejscu gdzie przesywa niebo znajduje się „brama do świata górnego”⁷¹. Przykłady można by mnożyć (wspomnijmy tu choćby średniowieczną tradycję pochówków w kościele lub wokół kościoła), powiedzmy tylko, że koncepcja środka, centrum, wiąże się z wertykalnym kierunkiem, jaki wyznacza komunikat Bóg – człowiek i człowiek – Bóg. Święta Góra, słup, później świątynia miały za zadanie zbliżyć nas – ludzi do Boga zamieszkującego niebiosy. W Atenach asymetria części miasta przejawiała się w przeciwstawieniu góra – dół; na wzgórzu świętym położony był Akropol – miejsce kultu, gdy u podnóża rozpościerała się sfera profanum. Świątynia, jak również dom posiada swoje oko; otwór w górze umożliwia przejście do innego świata (za przykład możemy podać otwór w kopule świątyni oraz komin domu, przez który wydostawać się miała dusza zmarłego po jego śmierci).

Człowiek idealny (w najbardziej znanej wersji rozpowszechniony na rysunku Leonarda da Vinci) wpisany jest w dwie doskonałe figury geometryczne – koło i kwadrat (il.2). Współlistnienie kwadratu i koła w uniwersalnych schematach świata i miasta przywołuje na myśl bardzo starą figurę, która w języku staroindyjskim nazywa się mandalą (kwadrat wpisany w koło). *Realny plan miasta nie musiał się pokrywać (choćby z powodu trudności terenowych) z tymi idealnymi figurami geometrycznymi. Chodzi tylko o to, że na poziomie symbolicznej interpretacji był on ujmowany jako koło lub jako kwadrat wpisany w koło*⁷². Miasto jest symbolem kosmosu, kosmicznego ładu, zwycięstwo nad agresorem to powtórzenie kosmicznego aktu pokonania chaosu przez siły boskie, zburzenie miasta to zapanowanie chaosu, legendarnego smoka, lewiatana. Mury miasta chronią nas przed demonami, siłami zła.

Współczesne miasto pozbawione muru jest niczym współczesny człowiek pozbawiony wstydu, a *gdy tracimy zdolność odczuwania wstydu, nie odzyskujemy zwierzęcej niewinności: stajemy się bezwstydni, to zaś oznacza, że nic już nie chroni nas przed napaścią seksualną*⁷³. Mury pełniły nie tylko funkcje obrony przed najeźdźcą, ale miały też funkcję magiczną, obrony przed demonami. Prosty i jednoznaczny podział swój – inny pozwalał na łatwe określenie tożsamości, tożsamości, o której nie trzeba było mówić, tożsamości, która nie była

⁷¹ *Ibidem.* s. 28.

⁷² B. Żyłko, *Miasto jako...*, s. 7.

⁷³ J. Tokarska-Bakir, *Energia odpadków* (w:) M. Douglas, *Czystość i...*, s. 29.

jeszcze „zadaniem do wykonania”, gdyż była oczywista jak zmiany pór roku, decydujące o rytmie życia ludzi. Jeszcze w średniowieczu mury były rytualnie poświęcone jako ochrona przed demonami, chorobą i śmiercią.

OFIARA FUNDACYJNA

Jeszcze jeden element symbolizmu miasta musi tu zostać wymieniony, zanim przejdę do konkretnych przykładów, w konkretnych okresach historycznych, a jest to tak zwana ofiara fundacyjna. Założenie miasta odzwierciedla powstanie kosmosu: *Gdy nowy mały świat, odbicie wielkiego kosmosu, jest dopiero budowany, wówczas ugruntowywanie przechodzi w działanie i objawia się jako zakładanie. Miasta, które w epokach mitologii żywej chcą być odbiciem kosmosu, są zakładane tak samo jak mitologemy kosmogoniczne, ugruntowują, czyli zakładają świat. Ich fundamenty kładzione są tak, jak gdyby wyrastały z obu wyżej określonych archai: z arche absolutnej, od której się zaczyna, i z relatywnej, w której jest się kontynuacją swoich przodków. W ten sposób mają one za swoją podstawę ten sam boski fundament, co świat. Stają się tym, czym były w starożytności zarówno Świat, jak i Miasto: siedzibą bogów*⁷⁴. Zatem podobnie jak Bóg u początków świata pokonuje siły chaosu, tak człowiek winien symbolicznie owe siły pokonać, składając fundacyjną ofiarę. Człowiek stwarzając świat własny musi naśladować dzieło Boże.

Krwawa ofiara składana jest u zarania miasta, brat zabija brata, aby uprawomocnić ład. Właściwie mitem ten jest obecny we wszystkich znanych kulturach. Jak na to wskazuje Rene Girard ofiara leży u podstaw kultury w sensie mitycznym – ofiara daje początek wszelkiej kulturze, rozumianej jako wspólnota. Także ofiara sprawia, że dana kultura może trwać, akt twórczy musi być bowiem regularnie powtarzany. I tak ofiara Chrystusa dała początek nowej wierze, potem nowej kulturze z tą wiarą związanej. Ale śmierć Chrystusa nie wystarcza i muszą ginąć kolejne osoby – przyszli święci – męczennicy. Ofiara ma także funkcję ochronną, chroni nas przed zarazą, czy innym nieszczęściem oto przykład podany przez Girarda: *Epidemie często przedstawia się jako deszcz strzał spuszczonej na ludzi przez Ojca Przedwiecznego, a nawet przez Chrystusa. Pomiędzy Świętym Sebastianem i strzałami, czy raczej epidemią, istnieje pewne pokrewieństwo, zaś wierni żywią nadzieję, iż wystarczy, że święty jest obok, przedstawiony w ich kościołach, aby ściągnął na siebie wszystkie złąkane*

⁷⁴ K. Kerenyi, *Czym jest mitologia*. Tłum. I. Krońska, „Twórczość” 1973, 2, s. 95.

„strzały”. W sumie proponuje się Świętego Sebastiana jako uprzywilejowany cel dla choroby: *wywija się nim jak spiżowym wężem*⁷⁵. Tak zatem ofiara jest niezbędna dla zapoczątkowania, czy założenia, ale równie ważna jest później, gdyż zapewnia kulturze, czy miastu trwanie.

Morfologia miasta jest niczym morfologia ludzkiego ciała; budowa wewnętrzna to podziały na dzielnice, części, a łączy je krwioobieg. Żyłami są ulice, krwinkami poszczególni ludzie, na miasto składa się szereg istnień, choć na tym polu zachodzi ogromna zmiana, której początkiem była rewolucja przemysłowa. Ulica, „to miejsce świętowania”, zastąpiona została jezdnią, ludzie – maszynami. *Samochód stanowi szczególnie trafną ilustrację rzekomej globalizacji. W przeciągu ostatniego wieku wyprodukowano miliard aut (...). Zaiste współczesne „globalne metropolie”, a miasta w ogólności, są definiowane i zakorzenione w automobilności w takim samym stopniu jak w innych technologiach*⁷⁶. Dom stał się maszyną do mieszkania, ale także samo miasto na każdym poziomie swej egzystencji maszyną się stało (ten problem dotyczy współczesności i szerzej będzie omawiany w rozdziale kolejnym). Dzielnice miast ukazują wielość i różnorodność miejską; wielość etniczną i zróżnicowanie materialne mieszkańców miasta, ale jak powiada Arystoteles w swej *Polityce*: *miasto składa się z ludzi różnego rodzaju; ludzie podobni nie mogą stworzyć miasta*⁷⁷. Różnorodność jest jednym z elementów kardynalnych tkanki miejskiej. Wielość języków, kultur i nacji musi budzić konflikty i jak to zobaczymy w retrospektywie historycznej, tak właśnie się działo. *Źródłem kolizji semiotycznych jest nie tylko synchroniczne współistnienie rozmaitych tworów semiotycznych, ale również diachronia: dzieła architektury, miejskie obrzędy i ceremonie, sam plan miasta, nazwy ulic i tysiące innych relikwów z minionych epok występujących w roli programów kodowania, wciąż od nowa generujących teksty z historycznej przeszłości*⁷⁸.

Miasto pozostaje palimpsestem na poziomie kulturowym, etnicznym, semiotycznym i historycznym. Wartości współistnieją bardziej lub mniej bezkolizyjnie. Przeplatają się ideologie, systemy władzy i próby jej podważenia, a wszystko to w granicach jednej przestrzeni, dlatego miasto właśnie jest wciąż obracającym się tygłem. A konflikt między wartościami napędza całość mechanizmu. Miasto to maszyna do mieszkania – być może, ale pytaniem pozostaje: czy jesteśmy w stanie nad tą maszyną panować, czy nie wyrwała się nam ona niepostrzeżenie spod kontroli, czy nie jest przypadkiem tak, że miasto żyje własnym

⁷⁵ R. Girard, *Kozioł ofiarny*. Tłum. M. Goszczyńska, Wyd. Łódzkie, Łódź 1991, s. 90.

⁷⁶ J. Urry, *Życie za kółkiem*. (w:) P. Sztompka, M. Bogunin (red.), *Socjologia codzienności*. Wyd. Znak, Kraków 2008, s. 411.

⁷⁷ Arystoteles, *Polityka*. Tłum. L. Piotrowski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.

⁷⁸ J. Łotman, *Simwolika Pietierburga i problemy siemiotiki Gorola*. (w:) W. Toporow, *Miasto i...*, s. 24.

życiem, które nie da się oswoić, ani podporządkować? Próby wdrożenia ścisłego planu urbanistycznego we współczesnych metropoliach kończą się buntem mas, czego dowodzą choćby wydarzenia z lata 1977 roku; mieszkańcy najbiedniejszych dzielnic Nowego Jorku wznieśli burzę zamieszek, a zdewastowany architektonicznie przez Mosesa Bronks stał się symbolem biedy i wszelkiego zła. Moses zdecydował się przeprowadzić arterię łączącą New Jersey z Long Island przez sam środek gęsto zaludnionego Bronksu. W ten sposób planista dał jasny komunikat o sposobie traktowania robotników przez władzę, ale mieszkańcy nie pozostali bierni i odpowiedzieli siłą.

Wszystkie wymienione wyżej elementy związane z sacrum uległy redukcji wraz z nastaniem ery nowożytnej. Rzecz jasna nie stało się to z dnia na dzień i po dziś, jak powiada Eliade (a słowa te przywołałam już wyżej), „całkowicie świecka egzystencja nie istnieje”. Elementy sacrum przebijają się wciąż przez świecką materię. Aż do renesansu człowiek posługiwał się myśleniem, które nazwać można religijnym, to Bóg/bogowie/siły wyższe determinowały los człowieka, to one dyktowały mu, co powinien robić, jakie decyzje podejmować. Pomimo dominacji ratio w filozofii zachodniej od jej greckich początków, magia, a następnie religia (czasem również równoległe te dwie wartości) kształtowały rozumienie świata. Wraz z pełnym tryumfem racjonalizmu, którego początek możemy upatrywać w renesansie, a ostateczne zwycięstwo w dobie oświecenia, człowiek uzyskuje niezależność, wolność decyzji, uniezależnia się od władzy ojca (jak mógłby to sformułować freudysta).

Jednocześnie decyzje człowieka przestają mieć wymiar metafizyczny; wertykalny wymiar człowieczeństwa zanika na rzecz horyzontalnego wymiaru (pytaniem pozostaje czy jeden wymiar możliwy jest bez drugiego, czy możliwe jest porozumienie między ludźmi bez tego transcendentnego czynnika, którym może, ale nie musi być Bóg/bóg, ale stanowiony jest przez wartości nieredukowalne do potrzeb chwili, czystego pragmatyzmu, ekonomii?). Jak mocno ta tendencja zaważyła na ludzkiej egzystencji i jaki wpływ miała na wytwory człowieka, także architekturę, zobaczyć będziemy mogli w kolejnych podrozdziałach. W tym miejscu krótko chciałabym się odnieść do owej zmiany w myśleniu człowieka, jaka następuje w renesansie, a jakiej reperkusje odczuwamy po dziś dzień.

W renesansie *ciało człowieka zostaje oddane naukom przyrodniczym. Nauki humanistyczne zajęły się człowiekiem jako osobą. Od tego czasu badacz kultury mówił o człowieku jako o istocie bezcielesnej, o jego duszy, myślach, uczuciach, czynach i ich*

*materialnych korelatach, a więc w kategoriach platońsko-kartezjańskiego angelizmu*⁷⁹. Człowiek jest zatem bezcielesną duszą-osobą. Wraz z „wynalezieniem” nauki świat nabiera rozpędu. Także miasto zostaje zagarnięte przez racjonalizację; miejsce, w którym człowiek mieszka musi zostać poddane dominującej w danym czasie ideologii, tu ideologią staje się nauka. Na arenę sztuki wchodzi nieznana wcześniej na tak wielką skalę perspektywa optyczna (w odróżnieniu od hierarchicznej, która determinowała między innymi układ postaci na świętych obrazach – ikonach: główna postać była zawsze większa niż pozostałe). Papież Sykstus V wprowadza w Rzymie perspektywę planimetryczną: *perspektywa planimetryczna, nieodłączny atrybut przestrzeni miejskiej co najmniej od końca siedemnastego wieku, zawitała w mieście europejskim za sprawą Felice’a Perettiego, który przeszedł do historii jako papież Sykstus V. Podczas swojego panowania w latach 1585-1590, Sykstus zmienił Rzym (...) połączył siedem miejsc, które były głównymi celami pielgrzymek, prostymi ulicami (...). Inspiracją dla Sykstusa był słynny szkic Pisanella, który przedstawia zmniejszające się, kamienne łuki. Mimo, że jest ich jedynie pięć, oglądający mają wrażenie przemieszczania się przez tunel, który rozciąga się aż po horyzont. (...) Strzeliste budowle z kamienia efektywnie pomagały stworzyć wrażenie perspektywy, kierując oczy pielgrzymów w stronę końca ich marszruty*⁸⁰. Perspektywa ego-logiczna skrzętnie eliminuje perspektywę cielesną. Reforma barona Haussmanna, futurystyczny to kolejne wcielenia skrajnego podporządkowania architektury i ciała w architekturze racjonalnemu sposobowi myślenia. Kult racjonalizmu i techniki doprowadził do eliminacji czysto ludzkiego punktu widzenia. Należy jednak przede wszystkim zdać sobie sprawę z faktu, iż wprowadzenie perspektywy w strukturze miejskiej to próba jego okiełznania i podporządkowania władzy politycznej. Władza i jej przejawy w architekturze to kolejny aspekt mówienia o mieście w kontekście historycznych przemian, a ostatni, który krótko chcę poruszyć we wstępie do przeglądu historycznego.

Postawy filozoficzne, tendencje w sztuce, a także ingerencja programów społecznych i politycznych to wypadkowe współtworzące architekturę w danym miejscu i czasie. Do nich wypada tylko dodać ową mozaikę kulturową, etniczną i historyczną z jaką mamy do czynienia w mieście, aby uzyskać fenomen miejskiego życia, miejskiej egzystencji. Michel Foucault w książce „Nadzorować i karać” wykazuje, iż system penitencjarny, posiadający ściśle związki z miejską strukturą przestrzenną i życiem miejskim, istniejący w społeczeństwach zachodnich uległ radykalnej zmianie: od represjonowania ciała do

⁷⁹ Z. Libera, *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*. Wyd. Liber novum, Tarnów 1997, s. 6.

⁸⁰ P. Marcinkiewicz, *Perspektywa planimetryczna w mieście a kartezjańskie ego*. (w:) A. Gleń, J. Gutorow, I. Jakiel (red.), *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*. Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2005, s. 13.

represjonowania w głównej mierze osoby, jej sfery duchowej. Foucault tak o tym pisze: *zniknęło, w ciągu paru dziesięcioleci, ciało umęczone, ćwiartowane, poddawane amputacji, symbolicznie piętnowane na twarzy lub ramieniu, wystawiane, za życia i po śmierci, na widok publiczny, obrócone w spektakl. Zniknęło ciało jako główny cel represji*⁸¹.

Tylko na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż system więzienny nie ma nic wspólnego z architekturą miejską. Otóż miasta także pełnią funkcję represyjną, w większym lub mniejszym stopniu, bardziej lub mniej odczuwalnie, ale taka funkcja pozostaje nierozdzielnie z przestrzenią miejską związana. Miejski ład zapewniony jest przez struktury władzy i represji. Czym innym jeśli nie sposobem represjonowania jednostki i grupy są podziały na dzielnice ze względu na majątność obywateli, czym innym są współczesne miejskie getta dla bogatych, w których mogą czuć się bezpiecznie ulokowani wśród swoich, a odizolowani od innych, obcych/biednych? Także systemy władzy mają swoje architektoniczne pomniki w mieście, tak aby nie dać o władzy zapomnieć przeciętnemu mieszkańcowi. Pałac Kultury w Warszawie jest świetnym przykładem monumentu, który postawiony w środku miasta nie pozwala zapomnieć o zwierzchniej władzy „bratniego” mocarstwa (il. 3). Czym innym jak nie symbolami władzy były pomniki działaczy partyjnych i przodowników? Cokoły, które po nich zostały także posiadają swą semiotyczną i ideologiczną wartość: nadeszła nowa ideologia, nowy ład wykluczający poprzedni, eliminując skrzętnie jego pamięć (rzecz jasna z taką sytuacją mamy do czynienia w tak zwanych krajach postkomunistycznych, także w Polsce, gdy w samej Rosji pomniki Lenina czy Stalina mają się dobrze, co oczywiście wiele nam mówi o tamtejszej kulturze historycznej).

Benthamowski system panoptyczny wdrażany jest w życie, choć obecnie głównie na poziomie wirtualnym; ekrany, monitory, kamery umożliwiają śledzenie obywateli polis na każdym kroku. Ochrona prywatności pozostaje w cieniu, gdy mieszkańcom daje się w zamian obietnice bezpieczeństwa, a zagrożenie jest autentyczne (autentyczność zagrożenia gwarantowana jest przez polityków i media i w obecnej chwili, w obecnym czasie nosi nazwę „światowego terroryzmu”, w imię walki z tymże musimy zgadzać się na utratę części swobód obywatelskich). Głównym gładem władz w uprawomocnieniu powszechnego panoptyzmu jest magiczna formuła „walki ze światowym terroryzmem”, która równie dobrze sprawdza się w Rosji jak w Stanach Zjednoczonych. Oczywiście, szerzej tym zagadnieniom przyjrę się w kolejnych podrozdziałach, a w odniesieniu do współczesności, w rozdziale następnym.

⁸¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, s. 11.

Podsumowując: punktem wyjścia dla mojej wypowiedzi jest przekonanie o konstytutywnych powiązaniach między kulturowo rozumianym ciałem a architekturą – idea ta przyświecać mi będzie w analizie związków władza – ciało/miasto w poszczególnych epokach. Miasto jest systemem społecznym, a jego korzenie tkwią w systemach religijnych. Samo miasto i jego symbolika ściśle powiązane są z rozdziałem między sacrum i profanum i dopiero racjonalizacja, unaukowanie ludzkiego myślenia, spowodowało oddzielenie miasta od jego mitologicznych źródeł. Struktura przestrzeni miejskiej poddana analizie i interpretacji daje nam informacje na temat kultury, historii, filozofii, ideologii i wreszcie władzy, które w mieście znalazły swoje miejsce, które miasto kształtowały, zarówno obecnie, jak i w przeszłych wiekach.

II. 1 GRECKIE POLIS

Zarys historyczny relacji architektura/miasto – ciało, relacji opartej – jak to się będę starać dowieść – na władzy, rozpocząć pragnę od greckiego polis, które rozumiano przede wszystkim jako formację polityczną i społeczną. Grecy starożytni byli twórcami nauki i filozofii, a więc dziedzin ludzkiej rzeczywistości, które najsilniej ukształtowały zachodnią cywilizację. Nauka i filozofia nie istniały wcześniej jako zbiór zapisanych dociekań intelektualnych. To właśnie z Grecji wywodzą się pierwsi filozofowie, pierwsi wielcy racjonalizatorzy ludzkiej myśli. To, co było w ich myśleniu wyjątkowe, to oderwanie od magicznego myślenia i stworzenie nowej wykładni dla tłumaczenia otaczającego nas świata i zjawisk, jakie się w nim rozgrywają. Religia także została poddana krytyce, lecz musimy pamiętać, że lud helleński, jak wszystkie inne jemu współczesne, przesiąknięty był sacrum. To sacrum nadawało ton codziennemu życiu i świętom, architekturze i sztuce. Filozofom nie raz przychodziło płacić najwyższą cenę za wypowiedanie nazbyt skrajnych przekonań dotyczących religii, czy istnienia bogów. Ateizm karany był śmiercią, a sam Sokrates oskarżony o „niewiarę w bogów, których uznaje miasto, o próby wprowadzenia nowych bóstw i psucie młodych ludzi”, wypić musiał cykutę.

Kiedy weźmiemy pod uwagę ową potrzebę obiektywizacji świata, jaką charakteryzuje się ludzka egzystencja, zrozumiemy, iż próby podważenia porządku opartego na prawie boskim musiały być karane z całą surowością. Nie mogło być bowiem tak, że spekulacje filozofa niwelowały dokonania pokoleń w dziedzinie ustalania ładu, ziemskiej, społecznej harmonii. Harmonia zaś społeczna musiała mieć swoje źródła w prawdzie obiektywnej, a więc tej niepodważalnej, pochodzącej od istot wyższych, boskich. Faktycznie religijność Ateńczyków graniczyła nieraz z zabobonnością. Jednocześnie filozofowie greccy przez swą działalność dali początek dla wykształcenia się nowego ładu, nowej obiektywizacji świata, jaką obecnie widzieć chcemy w nauce. Długi jednak czas musiał minąć zanim to nauka przejęła władzę nad ludzkim myśleniem. W epoce starożytnej (także w średniowieczu, a sytuacja ta zmienia się zasadniczo dopiero w dobie renesansu) wciąż pozostajemy pod wszechmocnym panowaniem sacrum, religijności regulującej wszelkie przejawy życia w społeczeństwie, w mieście.

Wszechświat dla człowieka starożytnego wypełniony był bóstwami, co dało źródło politeizmowi, zaś bogów wyobrażano sobie na kształt ludzki, inaczej niż to miało miejsce w Egipcie, gdzie bogowie stanowili połączenie wizerunków ludzkich i zwierzęcych. Najstarszymi obrzędami religii greckiej były zapewne rytuały mające zapewnić płodność

zwierząt i żyzność ziem. W kraju, gdzie na ogół brak wody, ta była szczególnie ceniona; Hezjod zaleca, aby nie przekraczać rzeki bez modlitwy. Bogom składano liczne ofiary, wśród których wymienić należy libację spełnianą winem lub mlekiem, ofiarę z placków ofiarnych, ciastek. Jednak najczęściej ofiary miały charakter krwawy. *W najstarszej epoce wierzono, że bogowie domagali się ofiar ludzkich; ofiarowanie Ifigenii jest ich echem przechowywanym w legendzie. Na długo jednak przed epoką klasyczną zastąpiono je wszędzie zabijaniem zwierząt. Zarzynano barany, owce, jagnięta, krowy, Artemidzie i Afrodycie kozy. Każde bóstwo miało szczególne upodobania: Posejdonowi składano w ofierze przede wszystkim byki, Atenie krowy, Artemidzie i Afrodycie kozy. Asklepios domagał się kogutów i kur, inni zaś bogowie gołębi lub psów, bądź też koni. Hekatomby (dosłownie „ofiary ze stu wołów”) oraz potrójna ofiara dla Posejdona, składająca się z byka, tryka i knura, były zaświadczone już u Homera*⁸². Ofiary dokonywali kapłani na ołtarzu, zwykle o świcie. Dostęp do ceremonii kultowych miały jedynie osoby w stanie rytualnej czystości; nieczyste było to, co związane z narodzinami lub śmiercią, również zabójstwo było pokalaniem, nawet jeśli odbyło się w samoobronie. Rytualne oczyszczenie ciała miało miejsce przed każdym posiedzeniem zgromadzenia politycznego. Także dom po śmierci mieszkańca musiał być oczyszczony.

Święta religijne miały charakter świąt obywatelskich, a musimy w ich poczet zaliczyć także igrzyska. Do najważniejszych świąt obchodzonych w Atenach należały: kronia (późniejsze Saturnalia), Panatenaje (ku czci patronki miasta Ateny), misteria eleuzyńskie, Pyanepsje (na cześć Apolla), Tesmoforie (święto Demeter, w którym brały udział jedynie zamężne Atenki, gdy mężczyźni byli z obchodów całkowicie wykluczeni), Apaturie (święto obywatelskie fratirii) i wiele innych, mających zapewnić przychyłność bogów. Jednym z najbardziej znanych świąt są Dionizje ku czci boga Dionizosa, odbywające się w miesiącach zimowych. Było to święto zabaw ludowych, a włóczące się w tym czasie hałaśliwe gromady dały początek chórom komicznym. Ku czci Dionizosa obchodzono także Antesterie, obchodzone na końcu okresu zimowego. Ten krótki przegląd religijności i świąt religijnych daje, jak sądzę, obraz starożytnej Grecji jako świata przenikniętego rytuałami, nierozzerwalnie związanego ze światem bóstw. To święta wyznaczały porządek roku, a ich cykliczność porządkowała życie mieszkańców polis.

Dzieje Grecji okresu starożytnego możemy podzielić na cztery podstawowe okresy: archaiczny od 1200 do 480 roku p. n. e.; okres klasyczny od 480 do 404 roku p. n. e.; okres późnoklasyczny od 404 do 323 r. p. n. e. i okres hellenistyczny od 323 p. n. e. do II wieku

⁸² R. Flaceliere, *Życie codzienne Grecji za czasów Peryklesa*. Tłum. Z. Bobowicz, J. Tergalski, Wyd. PIW, Warszawa 1985, s. 172.

naszej ery. Ze względu na ogólny charakter moich rozważań dotyczących Grecji starożytnej ograniczę się jedynie do okresu najświetniejszego to jest klasycznego, a skupię się głównie na dokonaniach ateńskich tegoż czasu. Ateny V wieku to ogromne przedsięwzięcie odbudowy Akropolis, okręgu sakralnego Ateny – patronki miasta. W V wieku w sferze politycznej wyróżnia się Perykles, a w artystycznej Fidiasz. Tych dwóch ludzi w największej mierze nadało ton wizerunkowi Aten V wieku p. n. e.

POLIS

Podobnie jak wiele innych pojęć, architektura pojmowana była w starożytności szerzej: była to świadoma działalność człowieka na polu kształtowania i organizacji przestrzeni, obejmująca między innymi astrologię i astronomię (co przestaje się wydawać bardzo dziwne, kiedy weźmiemy pod uwagę na przykład sposób organizacji miast rzymskich, wytyczanie głównych traktów miasta na podstawie układów gwiazd), budowę zegarów słonecznych i wodnych (tu znów pojawia się dygresja: zegar jest jednym z najważniejszych miejskich wynalazków, umożliwia organizację życia społecznego w mieście, załatwianie interesów kupieckich, później biznesowych), budowę machin budowlanych i oblężniczych (od wieków równie ważna dla ludzkości była wiedza jak zbudować miasto, jak i jak miasto zdobyć, pokonać, a wreszcie zniszczyć), budowę miast i fortyfikacji. Jak zauważa Maria Bernhard *późne pojawienie się w dziejach architektury greckiej problemów urbanistycznych wynika do pewnego stopnia z zakresu pojęcia polis greckiej, jest ono bowiem szersze niż „miasto” w znaczeniu zespołu miejskiego. (...) polis było przede wszystkim zgromadzeniem wytwarzającym silną moralną więź – dzięki niej mogło ono przeżyć nawet zniszczenie miasta – mającym za podstawę identyczne prawa, podobieństwo obyczajów i sposobu myślenia. Pewne nieścisłości w określeniu tego terminu wynikają też z samego słownictwa, ponieważ np. polis u Homera oznacza akropol, ufortyfikowaną siedzibę władcy. Dla określenia zespołu domostw otaczających zamek poeta używa słowa asty. Zamek stanie się z czasem zaczątkiem późniejszego miasta. W języku klasycznym (...) początkowo „polis” oznaczało przede wszystkim obszar jednostki politycznej, obejmujący również zgrupowania miejskie, ale niekiedy termin ten określał wyłącznie kompleks mieszkalny*⁸³. W początkach państwowości

⁸³ M. L. Bernhard, *Sztuka Grecka V wieku p. n. e.* Wyd. PWN, Warszawa 1970, s. 51.

takich miast jak Sparta czy Ateny, ludność mieszkała raczej w zespołach o charakterze agrarnym, a jednoczył ich prytanejon, będący symbolem polis, czyli państwa.

Już u początków wykształcania się organizmów miejskich dał się odczuć silny rozdział między tym, co miejskie, a tym, co wiejskie. Rozdział ten miał charakter wartościujący; miejski – asteios – można tłumaczyć jako błyskotliwy, zaś wiejski – agrikos – znaczy prostacki. Taka ocena pośledniości wsi w stosunku do miasta może w dużej mierze wynikać z pejoratywnej oceny pracy fizycznej; Grecy uważali pracę fizyczną za coś niegodnego obywatela (z tego też względu w większości gardzili artystami wykonującymi wszak pracę fizyczną). Klimat i ukształtowanie terenu nie sprzyjały rolnictwu, nieurodzajna gleba wymagała wielkich nakładów pracy, aby wydać plon, choć i ten nie był wystarczający dla potrzeb miasta. W tej sytuacji Ateny musiały zboże importować – faktycznie import pokrywał dwie trzecie zapotrzebowania.

Założenie nowego miasta w Grecji było przede wszystkim aktem politycznym. Uroczystości religijne związane z założeniem miasta greckiego nie odgrywały tak zasadniczej roli, jak to było w państwach wschodnich lub w Etrurii, czy późniejszym Rzymie, ale spełniały swą nieodzowną funkcję. Przede wszystkim należało zasięgnąć opinii wyroczni o celowości takiego przedsięwzięcia i uzyskać jej zgodę; dość wspomnieć jak ogromną rolę w okresie kolonizacji odegrały pod tym względem Delfy. Zwyczaj ten powoli zaczęto zaniedbywać w okresie hellenistycznym. Gdy w miejscu zaakceptowanym przez wyrocznię przystępowano do budowy miasta, głos mieli już przede wszystkim architekci, a nie kapłani. W momencie wytyczania terenu odprawiano modły, tak jak przy każdym innym akcie politycznym, ale do tego ograniczała się rola religii (w Rzymie bowiem i Etrurii w tym momencie decydujący głos mieli kapłani i wróżbici). Kiedy plan miasta był już zarysowany w terenie, następowało wyznaczanie dzielnic i wytyczanie ulic w sposób mniej lub więcej regularny. Opowieść Diodora o Turioj dostarcza wiele niezmiernie istotnych wiadomości o czynnościach, które towarzyszyły założeniu miasta. Należały do nich: podział terenu, przydzielenie dzielnic, rozmieszczenie mieszkańców w dzielnicach według ich przynależności etnicznej lub politycznej oraz zarządzenia regulujące tytuł własności terytoriów zewnętrznych)⁸⁴. Na rozmieszczenie ludności w poszczególnych dzielnicach wpływ miały elementy socjalne, ekonomiczne, ale także etniczne; odrębne grupy metojków (cudzoziemców) zamieszkiwały wydzielone dzielnice. Handel i rzemiosło lokalizowano w osobnych dzielnicach, osobno

⁸⁴ M. Bernhard, *Sztuka Grecka...*, s. 54-55.

dzielnice mieszkalne, transakcje handlowe zaś odbywały się zasadniczo wokół agory i na rynkach.

Zasady prawne regulujące życie miasta są nam znane jedynie fragmentarycznie i można je podzielić na trzy grupy: 1. zasady przestrzegane przy zakładaniu miasta; 2. zarządzenia w sprawie rozwoju miasta, poszanowanie praw współmieszkańców, zabezpieczenie wspólnych interesów; 3. organizacja życia w mieście: czystość, higiena, dostawa żywności. Nie znamy dokładnie aktów regulujących miejskie współżycie, ale wiemy o ich istnieniu, znamy ich ogólny zarys. Do wyjątkowych znalezisk należy odnaleziona w Pergamonie inskrypcja podająca obowiązujące zasady w stosunkach między miastem a mieszkańcami (prawdopodobnie kopia z czasów rzymskich wcześniejszego tekstu hellenistycznego): sposób stawiania domów, odprowadzania nieczystości do kanałów, wywóz śmieci, konserwacja ulic i dróg. Odpowiedzialni za przestrzeganie zarządzeń – astynomowie pełnili również rolę policji, pilnując porządku na ulicach, kontrolując obyczaje. Hodopojoj sprawowali bezpośrednią kontrolę techniczną nad przeprowadzanymi robotami budowlanymi czy drogowymi.

Miasto musiało spełniać funkcje polityczne, administracyjne, ekonomiczne, religijne oraz obronne. Zakładano miasto tam, gdzie ukształtowanie terenu pozwalało na obronę czyli na wzniesieniu; najlepsze rozwiązanie to usytuowanie akropolu w pobliżu brzegu morskiego jak w przypadku miast Argos, Tasos, Marsylia, Halikarnas. *Administracja ogólna istniała w stolicy, gdzie znajdowały się odpowiednie budowle mogące ją pomieścić; zgromadzone one były wokół agory. Składały się na nie: sala rady, archiwa, portyki, w których odbywały się sądy i gdzie urzędowali funkcjonariusze państwowi. Agora jest ośrodkiem administracyjnym i politycznym równie nieodłącznym w mieście greckim jak i akropol. Struktura jej ulegała przeobrażeniu wraz z postępem urbanistyki, ale była ona elementem stałym w planie miejskim, natomiast akropol często znikał. Ponieważ państwo miało znaczny udział w wychowaniu przyszłych obywateli, to też przeznaczone do tego palestry i gimnazjony zajmowały bardzo ważne miejsce na planie urbanistycznym miasta, tworząc wraz z agorą i teatrem ośrodek, w którym koncentrowało się życie publiczne. Każda więc z funkcji polis objawiała się monumentalną budowlą (...). Z czynnościami politycznymi bardzo ściśle powiązane są religijne, czego dowodem jest, że przynależność obywatelska do polis była jednocześnie uprawnieniem do partycypowania w obrzędach publicznych. Czynności religijne przenikały wszędzie – na agorę, do teatru, do gimnazjonu; liczne kaplice i ołtarze*

*upamiętniały akty polityczne. Wielkie sanktuaria wraz z zabudowaniami agory, teatrem i gimnazjonami są jedynymi akcentami architektonicznymi w mieście*⁸⁵.

Dzielnice mieszkalne właściwie nie zachowały się poza kilkoma wyjątkami, dzięki którym możemy wnosić o podziałach części mieszkalnej miasta; badania archeologiczne odsłoniły dzielnicę garncarzy w Atenach. Ateny zniszczone w 480/479 r. p. n. e. przez Persów bardzo szybko powstały z gruzów, budowano w pośpiechu na miejscu starych domostw, wytyczano ulice zachowując całkowicie dawne podziały, wynikiem czego Ateny w V wieku pozostały w swym układzie miastem archaicznym. Mury miasta wzniesione przez Temistoklesa pobięły linią wcześniejszych umocnień Pizystrata będących pierwszą fortyfikacją Aten. *Mury miasta, które od strony południowo-wschodniej w pobliżu Pnyksu i Agory łączyły się z Długimi Murami, otaczały dzielnice odpowiadające podziałowi na demy Klejstenesa: Melite, Kollytos, Kolonos, Kydatenajon, Keramejkos itd. Dzielnice połączone były między sobą kilkoma długimi i względnie szerokimi ulicami tworzącymi szkielet miasta. W części północnej znajdowały się dzielnice mieszkalne i rezydencjonalne – Skambonidaj, skąd przez bramę Fyle i Acharnejską można było opuścić gród. Na południowy zachód między Keramejkosem a Limnaj (Na Bagnach) znajdowały się dzielnice zamieszkałe przez lud, Kollytos i Melite. Na wschód, poza murami, była dzielnica rozrywkowa i odpoczynku, dopiero za czasów Hadriana włączona do miasta. Bieg ulic narzucał sam teren; wykorzystywano naturalne depresje między wzgórzami (...). Wewnątrz dzielnic ulice są wąskie i kręte bez względu na ich znaczenie. Przebadanie dzielnicy Limnaj oraz części miasta rozsiadłej na zboczach zachodnim i północnym Areopagu wykazało, że siatki ulic obu tych dzielnic posiadają analogiczne cechy. Tak więc ulica główna biegła po stoku krętą linią, zapewne trasą dawnej ścieżki wydeptanej przez pieszych i juczne zwierzęta. Domy ściśnięte po obu stronach ulicy nie zachowywały jednolitej linii zabudowy, wobec czego szerokość ulicy ulegała ciągłym zmianom. (...). Jeśli spadek ulic był zbyt ostry, wówczas wykonywano schody. (...). Ulice w Atenach miały przeciętnie 4,50 m szerokości, niektóre zaledwie 2,50 m*⁸⁶. Szersza była ulica Areopagu, łącząca Pnyks z Agorą, miała 4m, droga Pireusu łącząca jedną z bram zachodnich z Akropolis i będąca jedną z głównych arterii miasta – osiągała miejscami do 8, 60 m. Najszerszą ze wszystkich ulic była Święta Droga przeznaczona na uroczystości. Środkiem drogi biegł zwykle nieprzykryty kanał odpływowy dla nieczystości.

Domy mieszkalne budowano z suszonych cegieł na podmurówce z nieciosanego kamienia o surowych fasadach, ślepych, całkowicie zamkniętych od strony ulicy i bez

⁸⁵ M. L. Bernhard, *Sztuka...*, s.52-53

⁸⁶ M. L. Bernhard, *Sztuka...*, s. 73.

dekoracji. Między domami pozostawiano puste place przeznaczone pod zabudowę publiczną, dzielnice połączone były owymi obszerniejszymi placami, mniej lub bardziej zabudowanymi. Badania archeologiczne ujawniają głównie budowle publiczne gdy dom obywatela był skromny i wznoszony z materiałów nietrwałych. *Rzadki przykład dobrze zachowanego budynku mieszkalnego znaleziono w pobliżu Agory; pokoje są tu bezładnie zgrupowane i wciśnięte między mury zewnętrzne wyznaczone układem ulic. Kształty pokoi są różne, nieregularne*⁸⁷. II poł. V w. p. n. e. to okres odbudowy Akropolis przez Peryklesa, natomiast dzielnice mieszkalne, domy i ulice w Atenach nie podlegały żadnej restrukturyzacji, nie istniał żaden postęp w zakresie założeń mieszkalnych. Wcześniej, w okresie tyranów, Pizystrat próbował rozbudować infrastrukturę sanitarną miasta, po jego upadku jednak prace te nie były kontynuowane, akropol staje się wyłącznie sanktuarium, a życie publiczne przenosi się na Agorę. Dopiero w kolejnej epoce królowie i książęta wprowadzają tu pewne zmiany.

Na czoło wybijają się miasta portowe, możemy tu wymienić Pireus – miasto powstałe w V w. p. n. e. jako port wojenny i handlowy Aten. Klasyczny typ miasta greckiego to miasto morskie. Główne elementy takiego miasta to akropol, niewielka nizina nadbrzeżna, port, wszystko otoczone murami, które w niektórych miastach były też molami portu (np. Tasos). Korynt, Ateny należą do wyjątków – do portu z akropolu jest znaczna odległość, co powodowało wydłużenie murów okalających cały teren od akropolu po port. Miasta młodsze były zakładane w miejscach, które sprzyjały rozplanowaniu przyjętemu jako klasyczne. Handel nadawał kształt miastu, bo wymagał wznoszenia budowli użytkowych, wytyczania placów handlowych. Myśl zbudowania nowego portu na terenie Pireusu powstała z inicjatywy Temistoklesa, wyciągnął on wnioski z wielkich morskich zwycięstw Greków nad Persami, odniesionych pod Salaminą i Mykale, wiedział, że wielkość Aten winna opierać się na potędze morskiej, rozbudowa floty to rozbudowa portu wojennego na półwyspie Akte posiadającym trzy zatoki. Dwie zatoki Zea i Munichia (od wschodu) były punktami strategicznymi. Zea dostępna dla żeglugi handlowej, natomiast Munichia stanowiła wyłącznie wojenny port. Trzecią i największą zatokę – Kantaros (od zachodu) przeznaczono głównie na port handlowy, ale zakotwiczano tu również jednostki bojowe. Projektodawcą planu generalnego, na zlecenie Temistoklesa, był Hipoddamos z Miletu.

Pireus pomyślany jako port Aten, był jednak oddalony o 10 kilometrów od miasta, co groziło w czasie wojny odcięciem miasta od morza. Temistokles zatem zdecydował otoczyć

⁸⁷ *Ibidem.* s. 79.

całość murami, zwanymi Długimi Murami; były to dwa mury, a Perykles zbudował jeszcze trzeci. Rozbudowa miasta w II poł V w. p. n. e. miała związek z ogromną rolą ekonomiczną Pireusu w życiu polis ateńskiej. Port handlowy i jego zaplecze na lądzie, obejmujące wielki plac, na którym znajdowały się składy zbożowe, giełda, posiadał portyki, w których można było dokonywać mniejszych transakcji. Agora, która nosiła imię Hippodamosa miała otrzymać swą monumentalną oprawę znacznie później, podobnie jak w pobliżu leżące sanktuaria. Niewiele też można powiedzieć o dzielnicy mieszkalnej; jak wiadomo w V w. p. n. e. mieszkano więcej niż skromnie, toteż fasady domów nie odgrywały roli w ogólnym krajobrazie miasta.

BUDOWLE PUBLICZNE

Jak już zostało wspomniane wyżej na wizerunek polis wpływał głównie kształt zabudowań publicznych, natomiast domy mieszkalne były bardzo skromne; obywatel przez większą część czasu przebywał w sferze publicznej, opuszczał dom zazwyczaj o świcie, by wrócić do niego wieczorem, lub nawet nocą, jeśli nadarzyła się jakaś towarzyska sposobność. Do czasów współczesnych przetrwały ruiny budynków użyteczności publicznej i świątyń, z których to możemy wnosić o kierunku rozwoju architektury greckiej i jej ideałach. Także pisma samych artystów i filozofów mówią nam jakim celom miały służyć owe budowle i w jaki sposób cel ten osiągnano. Do budowli użyteczności publicznej zaliczyć musimy przede wszystkim agorę, teatr i gimnazjon.

Agora była przede wszystkim miejscem świętym; obywatel, którego splamiła zmaza zbrodni lub oskarżenia, miał tu wstęp wzbroniony, podobnie jak na każdy teren uświęcony. W czasie świąt u wejść Agory, podobnie jak w propylejach sanktuariów, ustawione były naczynia z wodą w celu dokonywania puryfikacji. Gromadziły się tu kulty: zmarłych, herosów, bogów. Wszystko było związane z historią legendarną lub mityczną miasta⁸⁸. Początkowo agora była miejscem przedstawień teatralnych i uroczystości ku czci Dionizosa. Bogowie i herosi w ten sposób mogli uczestniczyć w życiu publicznym, temu służyć miała Agora. W rozumieniu Pindara i Ajschylosa agora i miasto są pojęciami równoznacznym, Agora była symbolem rządów ludu – demokracji (obok demokracji w starożytnej Grecji istniały jeszcze dwa inne ustroje polityczne, mianowicie tyrania i oligarchia). Rzecz zmienia

⁸⁸ M. Bernhard, *Sztuka...*, s. 84

się już za Arystofanesa – w jego oczach Agora jest już tylko miejscem ekscesów demagogicznych. Z czasem staje się siedliskiem głównym trybunałów, a w V wieku p. n. e. Agora coraz bardziej zmienia się w rynek handlowy, tracąc dawną rolę polityczną i religijną. W tym powolnym wiotczeniu korpusu demokratycznego, jakim była Agora, możemy dostrzegać symboliczny uwiód samej demokracji ateńskiej.

Już w VI wieku p. n. e. podjęte były prace budowlane na Agorze; wystawiono pierwszą świątynię Apollina, ołtarz Zeusa i Ateny, Ołtarz Dwunastu Bogów, będący punktem zerowym do obliczania odległości w całej Attyce. Po zniszczeniach 480/479 r. p. n. e. pewne części Agory zajęte zostały przez warsztaty, sklepy, budynki. Perykles zajęty rozbudową Akropolis zaniedbał Agorę i dopiero pod koniec V w. p. n. e. podjęto tam działalność architektoniczną. Na Agorze załatwiano sprawy, a także toczono sądy, zajmowano się także najpoważniejszymi sprawami politycznymi dotyczącymi się ostracyzmu, czyli wygnania z miasta. Raz w roku obywatele Aten decydowali czy jeden z nich zanadto nie sięga po władzę, tak że Atenom zagraża tyran. Na agorze panował ożywiony ruch, ale nie chaos. *Zachowaniem ludzi na agorze rządził orthos. Każdy obywatel starał się chodzić dziarskim krokiem i tak prędko, jak tylko zdołał, przedzierał się przez skłębiony tłum; kiedy zaś stał nieruchomo, patrzył obcym prosto w oczy. Takimi ruchami, postawą, językiem gestów pragnął dać do zrozumienia, że całkowicie panuje nad sobą*⁸⁹. Nie ma tu miejsca na emocje, ulotne namiętności; obywatel miał być zdyscyplinowany, a dyscyplina ta miała być całkowicie zinternalizowana przez jednostkę. Zasadą postępowania był rozum – ratio, najwyższa wartość dla obywatela.

*Budowla, która jest niemal nierozłączna z miastem greckim od końca V w. i w IV w. p. n. e. to teatr*⁹⁰. Początkowo na potrzeby przedstawień adoptowano zbocze wzgórza, później dodano drewniane siedzenia dla publiczności. Po wypadku w roku 499 p. n. e., kiedy to drewniane siedzenia zawaliły się, zastąpiono je kamiennymi. Siedzenia rzecz jasna nie okalały orchestry całkowicie, gdyż akcja toczyła się w jednym kierunku i jej oglądanie z publiki otaczającej całość nie miało by sensu. *Stąd dochodzimy do typowej formy pierwotnego greckiego teatru – miejsce do tańca, ołtarz, siedzenia, uszeregowane w przedłużone półkole, przy czym boczne jego krawędzie biegły ukośnie do średnicy widowni*⁹¹. Jak podkreśla badacz teatru Allardyce Nicoll dramat ma głęboko religijne podłoże; początków tragedii można szukać w pieśniach śpiewanych na cześć boga Dionizosa

⁸⁹ R. Sennett, *Ciało i kamień*. Człowiek i miasto w Cywilizacji Zachodu. Tłum. M. Konikowska, Wyd. Marabut, Gdańsk 1996, s. 45.

⁹⁰ M. L. Bernhard, *Sztuka Grecka...*, s. 87.

⁹¹ A. Nicoll, *Dzieje teatru*. Tłum. A. Dębicki, Wyd. Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959, s. 12.

– dytyrambach, zaś początków komedii – w procesjach orgiastycznych urządanych na cześć tegoż boga, a kończących się pieśnią falliczną⁹². Zatem bezsprzecznym patronem teatru jest Dionizos, a każde przedstawienie dramatyczne odbywało się w jego sanktuarium, z okazji jednego ze świąt boga, pod przewodnictwem kapłana i organizowane było w formie konkursu. *Pierwotną przestrzenią teatralną był święty krąg wytyczony wokół ołtarza, na którym to kapłan składał ofiarę dla boga Dionizosa. Początkowo wierni otaczali święty krąg dookoła, ze wszystkich stron. Potem pozostawili wolny wycinek $\frac{1}{4}$ obwodu koła, z czasem połowę, sytuując się z trzech stron okręgu*⁹³. Zmiana ta ma zasadnicze znaczenie dla kultu religijnego; pierwotna wspólnota podczas kultu skupia się wokół osoby kapłana składającego ofiarę. Krąg wiernych wyznacza podstawowy podział przestrzeni między sacrum a profanum, okrąg jest zamknięty, profanum nie może przeniknąć do jego środka. Jeśli weźmiemy pod uwagę znaczenie pierwotnego okręgu sakralnego zdajemy sobie sprawę jak wielką wagę miało jego przerwanie; publiczność nie otaczała już ołtarza. Nie było już nad nim (świętym kręgiem) nieba, z chwilą gdy bóg został sprowadzony na ziemię i usadowiony w jednym jej punkcie, poza kręgiem, niebo stało się puste – tak interpretuje tę sytuację Kazimierz Braun w książce „Przestrzeń teatralna”. Jednocześnie krąg musiał być zamknięty i został zamknięty świątynią; dla odbycia świętego rytuału niezbędne było wyznaczenie świętej przestrzeni i przestrzeń ta nie mogła być przerywana.

Centralnym elementem dramatu pozostawał chór. Aktorzy, inaczej niż mieszkańcy Aten, ubrani byli w długie chitony – luźną szatę spływająca do kostek, pokrytą jaskrawymi barwami o symbolicznym znaczeniu – uposażone w długie rękawy (co nie było praktykowane w codziennym ubraniu obywateli, a wręcz uważane było za oznakę dekadencji i zniewieściałości). Aktorzy nosili maski określonego typu, tak aby publiczność zasiadająca nawet w najdalszych rzędach nie miała wątpliwości co do charakteru postaci. Maski posiadały duży otwór w okolicy ust, co dawało dodatkowy rezonans głosu, potęgując jego siłę. Pochodzenie maski ma rodowód religijny, używano jej w ceremoniach. Kobiety nie mogły być aktorami, choć dopuszczano je do teatrów jako widzów, najprawdopodobniej zasiadały na najwyższym stopniu widowni – także i przestrzeń teatru można określić jako zdominowaną przez mężczyzn; dramaty pisali mężczyźni dla mężczyzn.

Spektakle miały charakter religijny i zaczynały się od obrzędu oczyszczenia dokonanego krwią prosiaka, *następnie zaś kapłan Dionizosa zasiadał w pierwszym rzędzie,*

⁹² *Ibidem.*

⁹³ K. Braun, *Przestrzeń teatralna*. Wyd. PWN, Warszawa, 1982, s. 31.

*naprzeciwko ołtarza swego bóstwa, który znajdował się na środku orchestry*⁹⁴. Zwierzę zabijane było jednak w świątyni, podobnie wszystkie krwawe sceny dramatu odbywały się „poza sceną”. Nie imitowano krwawych scen, jak to się robi współcześnie w teatrze, czy w filmie, gdyż krew jako taka była święta, była esencją życia i nie należało traktować jej nazbyt lekko, jak miałoby to miejsce w przypadku jej sztucznego ukazania, „udawania” śmierci. Dopiero w Rzymie sytuacja ta się zmieniła; krew stała się nieodzownym elementem przedstawień w teatrach, a przede wszystkim w amfiteatrach.

Podczas świąt odbywały się rozliczne przedstawienia, zatem publiczność zasiadała w teatrze przez wiele godzin od świtu, kiedy to przedstawienia się zaczynały. Przy tak długim czasie przedstawień nie można było uniknąć jarmarcznej atmosfery; wszak publiczność musiała się posilić i napić w czasie przedstawienia.

Kolejną z ważnych budowli o charakterze publicznym był gimnazjon przeznaczony głównie do ćwiczeń fizycznych, ale także dla ogólnego wychowania greckiej młodzieży płci męskiej; *Pragnąc uporządkować moce drzemące w nagim ciele chłopca, starsi posyłali go do gimnazjonu. Słowo „gimnazjon” wywodzi się z greckiego gymnos, czyli „całkowicie nagi”.* *Chociaż piękne nagie ciało zazwyczaj uchodzi za dar natury, Tukidydes (...) uważał nagość za zdobycz cywilizacji. Gimnazjon uczył młodych Ateńczyków, jak mają się obnażać. W Atenach były trzy gimnazjony; najważniejszy z nich, Akademia, w jakiś czas po śmierci Peryklesa stała się szkołą Platona*⁹⁵. Właśnie tu młody obywatel dowiadywał się, że jest częścią większej całości – miasta. Doskonałość ciała, ale i głosu, który pozwalała uczestniczyć w publicznych dyskusjach, pozwalały stać się pełnoprawnym obywatelem polis.

Ciało nie było wyłączną własnością jednej osoby, tej w ciele urodzonej, ale było niejako „własnością państwa”, własnością wspólnoty; młody chłopiec ucząc się nagości, uczył się jak wzbudzać pożądanie w innych, a jednocześnie wyrzekał się masturbacji, gdyż ta uważana była za coś pośledniego, odpowiedniego raczej dla niewolnika, niż obywatela. Jak powiada Michał Paweł Markowski w przedmowie do książki Tomasa Waltera Laqueura „Samotny seks”: *Jeśli masturbacja pochodzi z podszeptów krnąbrnego ciała, które zaczyna żyć własnym życiem, sprzeniewierzając się społecznej ekonomii, to nic dziwnego, że okrzyknięto ją szybko wrogiem publicznym numer jeden*⁹⁶. Erotyczne relacje między mężczyznami były dobrze widziane, lecz musiano przestrzegać pewnych zasad: otóż mężczyźni musieli pozostawać sobie równi w relacji seksualnej, nie dochodziło do penetracji

⁹⁴ R. Flaceliere, *Życie codzienne...*, s. 183.

⁹⁵ R. Sennett, *Ciało i kamień...*, s. 36.

⁹⁶ T. W. Laqueur, *Samotny seks. Kulturowa historia masturbacji*. Tłum. M. P. Markowski, Wyd. Universitas, Kraków 2006, s. IX.

otworów ciała, a jedynie do tarcia, które miało podnosić temperaturę ciała, a zatem działać na ich korzyść. Męska para często uprawiała seks na stojąco. *W takiej pozycji, nie dążąc do penetracji, obdarzając się nawzajem jednakowymi pieszczotami, kochankowie są równi pomimo różnicy wieku. W takiej pozycji, mówi Ajschines, kochają się jak dwaj obywatele. Miłość ogranicza się do powierzchni ciała, równie wartościowej jak powierzchnie w miejskiej przestrzeni*⁹⁷.

Zieleń miasta była mocno ograniczona, czasem występowały ogrody ograniczone jednak do obszarów sanktuarium. Taki stan rzeczy nie dziwi, kiedy weźmie się pod uwagę warunki klimatyczne w Grecji. *Role parków publicznych w mieście greckim pełniły gimnazjony. Gimnazjon właściwie był parkiem z partiami zacienionymi, wodą bieżącą, trawnikami wokół jakiejś budowli kultowej, ale zastrzeżony wyłącznie do ćwiczeń wojskowych i sportowych*⁹⁸. Kaplice lub ołtarze podkreślały charakter religijny tego miejsca. O tych najwcześniejszych gimnazjonach więcej mówią teksty literackie niż źródła materialne uzyskane podczas wykopalisk. We wszystkich tych przekazach gimnazjon ukazywany jest jako nierozłączny z parkiem, ogrodem, zielenią, wodą bieżącą; panuje w nim atmosfera odprężenia i zdrowia. Sport, kultura fizyczna pozostawały w Grecji epoki starożytnej ważnymi elementami życia, powszechne wychowanie, edukacja (wychowanie sportowe, militarne i polityczne) zapewniane były przez państwo.

Do końca V wieku gimnazjony sytuowane były poza miastem ze względów praktycznych i religijnych; przeznaczone początkowo głównie do ćwiczeń sportowych i wojskowych musiały dysponować dużym terenem, a w mieście archaicznym, jakim w swych założeniach urbanistycznych były Ateny, brakowało takiego miejsca. Gimnazjony połączone były często z kultem herosa, nierzadko o charakterze grobowym, a grób musiał znajdować się poza murami miasta. Cmentarze znajdowały się zawsze poza miastem, z daleka od domostw. Rozrastające się miasta wchłaniały tereny cmentarne zmieniając ich przeznaczenie. Wraz z pojawieniem się fortyfikacji groby koncentrowały się wzdłuż dróg prowadzących do miasta. Luksusowe grobowce nie były dobrze widziane, a w latach 317-307 p. n. e. obowiązywał dekret uniemożliwiający wystawianie bogatych grobowców. Podobnie jak w życiu doczesnym, tak po śmierci obywatel winien mieszkać skromnie.

W IV w. p. n. e. na skutek zmiany roli gimnazjonów staną się one jednym z elementów miejskich; przeniesione do centrum miasta, znajdą się w pobliżu ośrodka administracyjnego. Jak podkreśla to w swej książce „Ciało i kamień” Ricard Sennett, co bodaj

⁹⁷ R. Sennett, *Ciało i kamień*. ..., s. 39.

⁹⁸ M. Bernhard, *Sztuka Grecka*..., s. 80.

najbardziej zdumiewa współczesnego człowieka, to powszechna nagość, tak oczywista dla Peryklesa i jemu współczesnych. Rzecz jasna nagie ciało to ciało mężczyzny, gdy ciało kobiety jest wykluczone z tego powszechnego dyskursu ciał. *W mieście, w gimnazjonach, młodzieńcy ćwiczili się w zapasach również nago; luźne męskie stroje noszone na ulicy i w miejscach publicznych swobodnie wystawiały ciało na pokaz. Jak zauważa historyk sztuki Kenneth Clark, u starożytnych Greków obnażone ciało było raczej oznaką siły aniżeli słabości, a ponadto symbolem człowieka cywilizowanego*⁹⁹. Ciało stawało się przedmiotem podziwu, znakiem kosmicznej doskonałości. I tu znów mowa jedynie o ciele mężczyzny, gdy ciało kobiety stanowiło coś pośledniego w stosunku do męskiego ideału.

Grecy uważali, że kluczem do fizjologii człowieka jest temperatura; gorące ciała były silne i aktywne – to ciała z natury swej męskie, gdy ciała kobiet były zimne i bierne. Podobnie tłumaczono płeć płodu: płód odpowiednio utrzymywany w cieple stawał się męski, pozostawiony w zimnie stawał się żeńskim. Arystoteles w pracy „O rodzeniu się zwierząt” wymienia dwa rodzaje krwi: menstruacyjną i spermę. Krew menstruacyjna jest zimna i bezwładna, zaś sperma jest krwią podgrzaną i niesie w sobie pierwiastek życia, aktywności.

Kobiety nie mogły pokazywać się w mieście nago, a miejscem w którym przebywały przez większą część czasu był dom, którego zaciemnione i chłodne wnętrza jakoby lepiej miało współgrać z fizjologicznymi predyspozycjami. Także ciała innych wykluczonych – niewolników, miały być chłodniejsze ze względu na surowe warunki niewoli, wykonywaną pracę, a ponadto należy pamiętać, iż ciało obywatela rozgrzewały słowa, dyskusje toczące w miejscach publicznych, kobiety, niewolnicy, czy cudzoziemcy takiej możliwości byli pozbawieni. Przywołując słowa Sennetta: *Grecy wykorzystywali naukę o ciepłocie ciała, żeby ustalić zasady dominacji i poddaństwa*¹⁰⁰. Przestrzeń publiczna jest zatem w Grecji epoki starożytnej przestrzenią stricte męską, do której kobieta ma ograniczony dostęp, lub nie posiada go wcale. Kobieta staje się tu pierwszym, można rzec „najbliższym innym”; ciało kobiety, jako inne od męskiego, jest obce, przy czym nie ma tu różnicy rodzaju, lecz stopnia – ciało człowieka, jak sądzili Grecy, jest zasadniczo jednopłciowe, lepsze lub gorsze zależnie od temperatury, odpowiednio męskie i żeńskie.

Podobnie postrzegano narządy kobiet i mężczyzn; Galen z Pergamonu powiadał, że wystarczy *wywrócić na zewnątrz kobietę pochwę, wywróć do wewnątrz i złoż we dwoje członek mężczyzny, a w obu znajdziesz (strukturę) taką samą pod każdym względem*. Taki pogląd w medycynie przetrwał aż do XVII wieku. Na podanym przykładzie widzimy

⁹⁹ R. Sennett, *Ciało i kamień...*, s. 24.

¹⁰⁰ *Ibidem*. s. 26.

tendencję charakterystyczną dla kultury zachodniej zawłaszczania innego przez to samo. Drugi, tu kobieta, nie jest osobnym bytem, ale formą różną w sensie ilościowym, ale nigdy jakościowym. Podobne myślenie pokutowało w kulturze zachodniej w odniesieniu do innych kultur, mianowicie uważano, iż jedynie kultura zachodnia jest kulturą w pełnym tego słowa znaczeniu, inne ludy zaś są barbarzyńcami, bądź poganami – pojęcia używane były zamiennie w zależności od dominujących w danym czasie wartości filozoficznych, religijnych bądź społecznych.

Mieszkanki Aten nie posiadały samodzielności prawnej, podobnie jak niewolnicy. Młoda kobieta zamknięta była w domu, nie mogła samodzielnie poruszać się po mieście, jej kontakty ze światem zewnętrznym były mocno ograniczone, a o małżeństwie decydowali rodzice i około piętnastego roku życia dziewczynki wydawano za mąż. Jedyną okazję do wyjścia z domu stanowiło uczestnictwo w niektórych świątach religijnych. Prawdopodobnie sytuacja zależności i podporządkowania kobiety była odwrotnie proporcjonalna do jej statusu społecznego; im ten wyższy, tym mniejsza wolność przyznawana kobiecie. Kobiety z niższych warstw społecznych często musiały partycypować w utrzymaniu rodziny, parały się handlem, a zatem uczestniczyły w życiu publicznym. Kobieta nie otrzymywała właściwie wykształcenia poza tym, niezbędnym w prowadzeniu domu. W *Ekonomikonie* Ksenofonta Ischomach tak mówi o swej młodej żonie: *A cóż mogła umieć, Sokratesie, skoro przyszła do mnie nie mając nawet lat piętnastu, a przedtem przez całe życie dbano usilnie, aby jak najmniej wiedziała, jak najmniej słyszała, jak najmniej zadawała pytań?*¹⁰¹.

Także miłość małżeńska była pojęciem praktycznie nie znanym, gdy słowa eros używano dla określenia relacji między eromenosem a erastesem. Tradycja filozoficzna sprzyjająca miłości mężczyzn była tak silna, że jeszcze z początkiem II wieku n. e. Plutarch, przed przystąpieniem do pochwały małżeństwa, czuł się zobowiązany wykazać, iż młode dziewczęta, podobnie jak młodzi chłopcy zdolne są do wzbudzenia erosu¹⁰²! Ateńczyk wchodził w związek małżeński z powodów czysto praktycznych, dla utrzymania rodu, spłodzenia potomstwa. Kobieta najpierw poddana była woli ojca, by następnie „przejsć na własność” męża. Mąż miał, rzecz jasna, w małżeństwie o wiele większe prawa niżli kobieta: rozwód był rzeczą prostą do uzyskania dla mężczyzny, powodem mogła być zdrada lub bezpłodność partnerki. Inaczej sprawa się miała w przypadku rozwodu z inicjatywy kobiety, argument zdrady nie wchodził w grę, a ewentualną przyczyną odejścia żony od męża mogła

¹⁰¹ Ksenofont, *Ekonomikon*, (w:) L. Winniczuk, *Kobiety świata antycznego*. Tłum S. Srebrny, Wyd PWN, Warszawa 1973.

¹⁰² Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*. Tłum. Z. Abramowiczówna, Wyd. Literackie, Kraków 1997.

być przemoc fizyczna. W praktyce kobiety rzadko podejmowały taką decyzję, głównie ze względów społecznych; kobieta stawiała się napiętnowaną jako rozwódka, szczególnie gdy rozwód był jej pomysłem.

Robert Flaceliere w książce „Życie codzienne za czasów Peryklesa” wspomina, iż istniał przynajmniej jeden znany wyjątek od tych reguł nierówności kobiety i mężczyzny w związku, a mianowicie sam Perykles i jego partnerka Aspazja; *Perykles poznał piękną Milezyjkę, kiedy był już żonaty ze swą kuzynką i miał dwu synów. Oddalił żonę, aby móc żyć z Aspazją. Rozwód był przyjęty w Atenach i Perykles mógłby poślubić Aspazję jako nową żonę, gdyby tylko była ona Atenką albo pochodziła z miasta, które otrzymało prawo epigamii. Ale Aspazja urodziła się w Milecie i dlatego została tylko konkubiną. Jak się jednak wydaje, oboje żyli z sobą w zgodzie aż do śmierci wybitnego Ateńczyka. Była to zresztą kobieta inteligentna i wyjątkowo wykształcona. Sam Sokrates považał ją niezwykle, jeśli dać wiarę Platonowi i Ksenofontowi*¹⁰³. Jak można sobie wyobrazić, decyzja Peryklesa o oddaleniu pierwszej małżonki i przyjęciu na jej miejsce konkubiny, spotkała się z dezaprobatą Ateńczyków. Powodem nie był jednak sam fakt oddalenia żony, lecz jej pochodzenie i pochodzenie Aspazji: Perykles pozbył się Atenki i wybrał cudzoziemkę – takie rozwiązanie musiało budzić wątpliwości obywateli Aten.

Jak zostało powiedziane, motywacją dla wejścia w związek małżeński było głównie podtrzymanie rodu dzięki potomstwu. Jednocześnie posiadanie zbyt dużej liczby dzieci było niepożądane, gdyż oznaczało podział majątku, dwoje dzieci, syn i córka, miało w zupełności wystarczyć. Niechciane noworodki porzucano, lub dokonywano aborcji, ale i z drugiej strony bezpłodność była często przyczyną rozstania. Dzieciobójstwo uważano za akt moralnie obojętny, gdyż dziecko nie było świadomym członkiem społeczeństwa. Dopiero po przejściu określonych rytuałów religijnych i nadaniu imienia dziecko osiągało pewien „zarys osobowości”.

Jak zatem widzimy demokracja typu ateńskiego była demokracją jednej, wąskiej, uprzywilejowanej grupy społecznej. Więcej było z demokracji wyłączonych, niż tych, co zaliczali się dumnie do demos – ludu sprawującego władzę w mieście. Jak o tym mówi Sławoj Żiżek w wykładzie z 28 marca 2007 wygłoszonego w redakcji Krytyki Politycznej, o idei praw człowieka wytworzonej na gruncie liberalno-burżuazyjnym: *wszyscy mają równe prawa, ale pod warunkiem, że są naprawdę wolni i rozsądni*, a następnie wymienia grupy podlegające wykluczeniu: dzieci – nie posługują się rozumem, nie umieją racjonalnie myśleć,

¹⁰³ R. Flaceliere, *Życie codzienne w Atenach za czasów Peryklesa*. Tłum. Z. Bobowicz, J. Targalski, Wyd. PIW, Warszawa 1985, s. 70-71.

kobiety – zanedbano ulegają emocjom, robotnicy – za dużo pracują, nie mają czasu myśleć (w oświeceniu panował pogląd, wypowiedziany przez najbardziej „światłe” umysły epoki, iż biednych, należy zmusić do pracy w fabrykach, faktycznie są oni niezdolni do podejmowania świadomych decyzji, więc należy je podjąć za nich, dla ich „dobra” oczywiście), przestępcy – sami się wykluczyli występując przeciw społecznemu porządkowi itd. Žižek kończy swą wypowiedź stwierdzeniem, iż ostatecznie dochodzimy do ustaleń na kształt jakobińskiego terroru, które polegają na tym, że wszyscy są wykluczeni. Nie jest moim celem rzecz jasna dawać znaku równości między demokracją ateńską a jakobińskim terrorem, ale należy sobie w pełni zdawać sprawę, iż tak zwana demokracja ateńska była władzą uprzywilejowanej warstwy mężczyzn wykluczającą kobiety, dzieci, cudzoziemców, niewolników, a zatem znakomitą większość ludzi zamieszkujących miasto.

PRZEBUDOWA AKROPOLU

Sanktuaria zazwyczaj budowane były na wzniesieniu, ale ich położenie było raczej wynikiem tradycji i instynktu niż przemyślenia. Jednakowoż bryły sanktuariów mocno dominowały nad monotonną zabudową mieszkalną, nadając ton architekturze miasta. Wysokość bryły sanktuarium i szlachetny materiał – od V w. p. n. e. stosowano marmur – oraz dekoracja miały ogromne znaczenie dla wyglądu miasta. Barwna polichromia podkreślała części składowe budowli, co dodatkowo eksponowało jej idealne założenia, doskonale powiązanie wszystkich dziedzin sztuki: architektury, malarstwa i rzeźby.

Największe przeobrażenie w urbanistyce, związane z rozrostem miast, nastąpiło w epoce hellenistycznej, w tym też czasie na wygląd niektórych z nich – np. Aten, Rodos, Aleksandrii, Pergamonu – wpłynęła ich rola jako ośrodków intelektualnych. Początku wpływów życia intelektualnego na urbanistykę należy szukać w budowlach Akropolis ateńskiej wzniesionych przez Peryklesa. Poczynania te określił Tukidydes „jako szkołę Grecji”¹⁰⁴. Ogólnie rzecz ujmując na całość działalności artystycznej, a więc także architekturę, wpływ miała tak zwana Wielka Teoria. To ona właśnie przenikała i kształtowała to, co nazywamy dziś klasyczną sztuką grecką, a czego najlepsze przykłady znajdujemy w budowlach i rzeźbach ateńskiego Akropolu. Czym jest zatem Wielka Teoria? Najkrócej mówiąc elementem definiującym Wielką Teorię jest liczba. Władysław Tatarkiewicz

¹⁰⁴ M. Bernhard, *Sztuka Grecka...*, s. 53-54.

w „Dziejach sześciu pojęć” opisuje problem następująco: *piękno polega na proporcji części. Dokładniej mówiąc: piękno polega na doborze proporcji i właściwym układzie części. Jeszcze dokładniej: na wielkości, jakości i ilości części i na ich wzajemnym stosunku. Można to zilustrować na dowolnej sztuce, ale najlepiej na architekturze: w myśl tej teorii o pięknie portyku stanowią liczba, wielkość i rozstaw kolumn. Analogicznie jest w muzyce, z tą różnicą, że tu stosunki są czasowe, jak tam przestrzenne*¹⁰⁵.

Początków Wielkiej Teorii należy szukać w działalności pitagorejczyków, ich teoria dotyczyła głównie harmonii dźwięków, jednak szybko rozprzestrzeniła się na pozostałe dziedziny sztuki. Koncepcję tę przejął także Platon zauważając, iż zachowanie miary i proporcji jest zawsze piękne. Konsekwencją teorii było poszukiwanie doskonałej proporcji dla każdej ze sztuk. Grecy artyści od wczesnych stuleci sądzili, że ją znaleźli; ogół uznał to, a język utrwalił. W muzyce greckiej pewne melodie były bezkonkurencyjne i były nazywane *nomoi*, czyli prawa; podobnie w plastyce pewne proporcje zostały powszechnie przyjęte i nazwane zostały *kanon*, czyli miara¹⁰⁶. Kanon klasycznej greckiej sztuki miał charakter matematyczny, Witruwiusz – rzymski kontynuator greckiej tradycji – pisze o tym następująco w swoim dziele: *Kompozycja polega na symetrii, której praw architekci ściśle przestrzegać powinni. Symetria rodzi się z proporcji (...) proporcją budowli nazywamy obliczenie zarówno jej członków, jak i całości wedle ustalonego modułu* – moduł stanowił zatem podstawę wszelkich obliczeń; średnica kolumny równała się dwóm modułom, wysokość kolumny wraz z kapitelem czternastu modułom itd. – *Wysokość i rozstaw kolumn w świątyniach greckich na ogół były ustalone wedle zasady trójkątów zwanych pitagorejskimi, których boki są w stosunku 3:4:5*¹⁰⁷.

Grecy byli przekonani, że przyroda, a przede wszystkim ciało ludzkie – jako doskonałość natury – podporządkowane są matematycznym proporcjom. Artysta chcąc zatem osiągnąć doskonałość musiał owe proporcje oddać w swym dziele. Nie znaczy to jednak, że sztuka Greków była naturalistyczna, lecz raczej realistyczna z tendencją idealistyczną; człowieka nie pokazywano takim jakim jest, ale takim, jakim być powinien. Ciało człowieka miało być odbiciem kosmicznego ładu, a zatem, jak mówi o tym Witruwiusz – *skoro przyroda w ten sposób stworzyła ciało, że jego członki są proporcjonalne do całej postaci, to słuszna wydaje się zasada starożytnych, aby także w budowlach stosunek poszczególnych*

¹⁰⁵ Wł. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć...*, s. 141-142.

¹⁰⁶ *Ibidem.* s. 144.

¹⁰⁷ Wł. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Tom I.* Wyd. Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962, s. 68.

członków odpowiadał całości. Zatem faktycznie sztuka antyczna była tworzona na ludzką miarę i miarą dla niej był doskonały człowiek.

Jednocześnie kanon podlegał przekształceniom, nie był tak sztywno przestrzegany, jak moglibyśmy się tego spodziewać. Także względy optyczne wpływały na pewne odejścia od kanonu: *Komponując swe dzieła wedle matematycznych proporcji i geometrycznych form, Grecy jednakże – w niektórych wypadkach – odstępowali od nich; a odchylenia te były zbyt stałe, by mogły nie być robione świadomie i celowo. Były robione z wyraźną intencją estetyczną. Niektóre z nich służyły przystosowaniu form do warunków ludzkiego widzenia. Diodor Sycylijszyk pisze, że w tym właśnie sztuka Greków różniła się od sztuki Egipcjan, którzy ustalali proporcje bez względu na wymagania wzroku. Grecy uwzględniali je w ten sposób, że usiłowali przeciwdziałać deformacjom optycznym*¹⁰⁸. Dajmy kilka przykładów takich odchyleń od ścisłego kanonu, a stosowanych, dla doskonalszego odbioru, doskonałej bryły (tu zwrócę uwagę głównie na architekturę, ale rzecz jasna podobne zabiegi stosowane były w przypadku rzeźby czy malarstwa): po pierwsze kolumny znajdujące się na zewnątrz pogrubiano w stosunku do tych, znajdujących się pośrodku, co miało zniwelować złudzenie, iż te zewnętrzne są cieńsze, a co stanowi efekt optyczny ustawienia ich w pełnym świetle; kolumny zewnętrzne nachylano ku środkowi, gdyż inaczej robiłyby wrażenie rozchylonych; belkowanie i stylobat wybrzuszano, aby znów zachować doskonale płaskie powierzchnie, miast ich optycznej deformacji (takie zabiegi wykorzystano na przykład w budowie Partenonu il.4).

Witruwiusz powiada, iż złudzenie oczu musi być wyrównane przez obliczenia. Tak doskonałe podporządkowanie różnych dziedzin działalności człowieka proporcjom liczbowym musi budzić przypuszczenie o pełnej racjonalizacji życia Greków. A przecież wcześniej zostało powiedziane, iż właśnie sacrum, religia i mity kształtowały w największej mierze codzienność i święta ówczesnych. Faktycznie rzecz jest bardziej skomplikowana: religia była tym, co miało wielki wpływ na kształt kultury greckiej, lecz w czasach klasycznych wpływ ten powoli malał. O ile przeciętny Grek nadal wykonywał i uczestniczył w pewnych rytuałach, tak ci, którzy kształtowali grecką myśl intelektualną religijnej tradycji podlegali w coraz mniejszym stopniu. Filozofia powoli emancypowała się spod wpływu doktryn religijnych.

Architektura miejska, publiczna i sakralna, podlegała pełnej racjonalizacji na gruncie Wielkiej Teorii. Poza zasadniczym elementem definiującym – proporcją wyrażoną

¹⁰⁸ *Ibidem*. s. 76.

w stosunkach liczbowych – Wielka Teoria posiadała tezy uzupełniające, które skrupulatnie wypunktował Władysław Tatarkiewicz w „Dziejach sześciu pojęć”, a które pozwalają zrozumieć głębiej estetykę Grecji klasycznej. Oto one: prawdziwe piękno poznajemy przez rozum, a nie przez zmysły, jest to teza o racjonalności piękna; piękno ma charakter ilościowy, co łączy się bezpośrednio z tradycją pitagorską mówienia o pięknie; liczby i proporcje są głębokimi prawami natury, Platon zaś sądził, że sprzeniewierza się sztuce ten, kto zmienia naturalne proporcje rzeczy; piękno ma charakter obiektywny; piękno jest wielkim dobrem, należy do triady wielkich wartości Prawda – Dobro – Piękno¹⁰⁹.

Istotnym elementem pojmowania piękna przez Greków był jego szeroki charakter, utożsamienie z cnotą. Przedstawicielem koncepcji o etycznym wymiarze piękna jest Platon. Przekonanie o racjonalnym, obiektywnym, wyrażanym ilościowo charakterze piękna sprowadza je tym samym na grunt czystej logiki, piękno nie może być nielogiczne, gdyż odpowiada proporcjom, a te ze swej natury są czystą logiką. Wielka Teoria zapoczątkowana w starożytności zasadniczo obowiązywała w sztuce i estetyce do XVIII wieku, kiedy ustąpić musiała romantycznej koncepcji piękna, najlepiej chyba wyrażonej przez Adama Mickiewicza w lapidarnej formule fragmentu wiersza: *Czucie i wiara silniej mówi do mnie niż mędrca szkiełko i oko*.

Przejdźmy zatem do najznakomitszego dzieła okresu klasycznego – rozbudowy Akropolu. Wzgórze pełniło ważną funkcję obronną podczas wojen z Persami. Świadcstwo wagi Akropolu dla obrony miasta daje Tukidydes mówiąc, iż umocnienia po wydarzeniach 480/479 budowano w takim pośpiechu, że do budowy muru wykorzystywano kamień przygotowany do innych przedsięwzięć, bądź też materiał ze zburzonych przez Persów budowli; do budowy muru wykorzystano między innymi kawałki kapiteli i bębnow kolumn ze starej świątyni Ateny, bębnow marmurowych kolumn z pierwszego niedokończonego Partenonu, zburzonego przez Persów. Akropol górował nad miastem stanowiąc również jego twierdzę, bastion obronny w czasie działań wojennych, trudny do zdobycia. Dzieło Temistoklesa kontynuował Kimon. *Mury przetrwały całą starożytność, a Wenecjanie w 1401 r. wzmocnili je w obawie przed ostrzałem z armat. Dopiero w 1834 r. dekret królewski zarządził zniszczenie tych fortyfikacji*¹¹⁰. Prace przy Partenonie rozpoczęto w roku 447 p. n. e. za Peryklesa, obejmującego władzę w 449 r. p. n. e., zaś poświęcenie przybytku miało odbyć się w 438 po ustawieniu posągu Ateny Partenos, dzieła Fidiasza, ale prace nad dekoracją rzeźbiarską przeciągnęły się do 432. Po ukończeniu głównych pracy przy Partenonie (w 437

¹⁰⁹ Wł. Tatarkiewicz, *Dzieje...*, s. 148-153.

¹¹⁰ M. Bernhard, *Sztuka Grecka...*, s. 91.

roku) rozpoczęto budowę Propylejów, natomiast prace nad Erechtejonem rozpoczęto prawdopodobnie w 435 roku. Wybuch wojny peloponeskiej przerwał prace; Propyleje nigdy nie zostały ukończone, prace nad świątynią Nike rozpoczęto w 421 roku, a budowę Erechtejonu zakończono ostatecznie dopiero w 407. Tempo prac wprawiało ówczesnych w zdumienie, a było możliwe dzięki drobiazgowemu rozplanowaniu pracy i jednolitej koncepcji. Na zabudowę główną Akropolu składały się: Propyleje jako brama wiodąca na Akropol, świątynia Nike, Partenon, ołtarze Ateny i Zeusa, Erechtejon i zbrojownia. Na stoku południowym znajdował się teatr Dionizosa, obok znajdowała się świątynia boga, z której dziś pozostały jedynie fundamenty.

Nad całością zabudowy Akropolis dominowała bryła Partenonu, świątynia dorycka zbudowana w latach 447 – 432. Świątynia wznosi się na podbudowie z porosu, która niweluje nierówności terenu. Do podbudowy wykorzystano fundamenty starszej świątyni. Twórcami Partenonu byli Fidiasz i Iktinos. Dzieło w swych założeniach miało stanowić sanktuarium Ateny, w rzeczywistości do tego celu służył raczej Erechtejon, gdy Partenon pozostawał dziełem wychwalanym dzięki swemu artyzmowi i prawdopodobnie nie był związany z kultem jako takim. *Liczyła się fasada budowli sama w sobie. Podobnie jak naga skóra była powierzchnią ciągłą, samowystarczającą, frapującą. W obiekcie architektonicznym powierzchnia różni się od fasady. Fasada paryskiej katedry Notre-Dame, na przykład, sprawia wrażenie, jakby ją ukształtowała wewnętrzna bryła budynku, podczas gdy skóra Partenonu – jego kolumny i sklepienie – wcale nie wygląda na formę „wypchniętą” od wewnątrz. W tym sensie świątynia odzwierciedla ogólną postać ateńskiej urbanistyki; bryła miasta brała się z gry samych powierzchni¹¹¹.* Partenon posiadał przede wszystkim rolę polityczną a nie religijną; mieścił się tu skarbiec polis oraz kasa Ligi Delijskiej.

Doskonałe proporcje, techniczne oraz artystyczne rozwiązania w opracowaniu bryły Partenonu stały się wzorem dla innych greckich świątyń; zastosowano zakrzywienia poziome i pionowe uwzględniające zniekształcenia typowe dla ludzkiego oka, dzięki wybrzuszeniu belkowania i stylobatu i nachyleniu ku środkowi kolumn stworzono iluzję idealnych linii pionowych i poziomych. Wrażenie idealnego pionu kolumn uzyskano dzięki entazis (*lekkie wybrzuszenie na wysokości 1/3 trzonu kolumny¹¹²*). *Surowość porządku doryckiego złagodzone wprowadzeniem elementów porządku jońskiego. W jednym z pomieszczeń w zachodniej części strop podtrzymują kolumny jońskie, zastosowano także ciągły fryz*

¹¹¹ R. Sennett, *Człowiek i kamień...*, s. 30.

¹¹² K. Zwolińska, Z. Malicki, *Mały słownik terminów plastycznych*. Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 96.

reliefowy, który obiegał od wewnątrz mur celli i liczył ponad sześćdziesiąt metrów długości oraz pół metra wysokości. W swym wystroju zewnętrznym świątynia zachowała zasady dekoracyjne porządku doryckiego z fryzem tryglifowi-metopowym i rzeźbiarską dekoracją przyczółków (...). W tematyce sięgnięto do mitologii greckiej i tradycji lokalnych. Obie grupy przyczółkowe wykonane są w rzeźbie pełnej, starannie opracowanej ze wszystkich stron, nawet niewidocznych dla patrzącego. Rozmiary świątyni, a tym samym i wysokość frontu, spowodowały, że rzeźby przyczółkowe były ponadludzkiej wielkości, dzięki czemu pielgrzymi mogli je dobrze widzieć z dołu¹¹³. W przyczółku zachodnim oddana była scena rywalizacji Ateny i Posejdona o panowanie nad Atenami, zaś od strony wschodniej zilustrowano mit o narodzinach Ateny w obecności innych bogów. Układ ciał poszczególnych postaci wpisany był w płaszczyznę przyczółka. Od strony wschodniej wśród bogów obecnych przy narodzinach Ateny ukazane są mojry – boginie przeznaczenia, w ich wizerunku wykorzystał Fidiasz tak zwany styl mokrych szat. Mojry z przyczółka wschodniego Partenonu – Kloto, Lachesis, Atropos – można obecnie oglądać w Muzeum Brytyjskim w Londynie. Weszły one w skład słynnych tak zwanych „marmurów Elgina”, grupy rzeźb wywiezionych za zgodą rządu tureckiego z Grecji przez brytyjskiego lorda na początku XIX wieku.

Marmury Elgina były niezwykle, ponieważ rzeszę ludzi kroczących w procesji łączyły z wizerunkami bogów. Twórca rzeźb, Fidiasz, przedstawił ludzkie ciała w szczególny sposób, przede wszystkim śmielej, bardziej plastycznie niż inni artyści; dzięki temu ma się wrażenie, że śmiertelnicy naprawdę obcują z bogami. (...). Wszystkie postaci ludzkie z Partenonu to ciała młode, doskonałe, wszystkie obnażają swoje wdzięki i mają pogodną minę (...). Są ogólnym wzorem tego, jak powinien wyglądać człowiek¹¹⁴. Ciało człowieka jest tu raczej wyidealizowane niż zindywidualizowane; nie mamy do czynienia z poszczególnymi osobami, lecz raczej z ideą doskonałości wyrażonej w ludzkim ciele.

W celli świątyni znajdował się gigantyczny posąg przedstawiający Atenę, autorstwa Fidiasza, rzeźbiarza, który zdobył sławę najwybitniejszego rzeźbiarza epoki klasycznej. Fidiasz tworzył obraz bogów najbardziej odpowiadający wyobrażeniom odbiorców; bogowie przytłaczali wręcz swą wspaniałością i gigantycznymi rozmiarami, posiadali wszelkie insygnia władzy, a powaga i dostojność przypominały o ich niezwykłości. Preferowane przez Fidiasza techniki brązu i chryzelefantyny dodatkowo podkreślały boski charakter przedstawienia przez element blasku. *Umiejętność przetwarzania na potrzeby kultu*

¹¹³ W. Dobrowolski, B. Rutkowski, A. Sadurska, Z. Sztetyło, P. Trzeciak (red.), *Sztuka Świata*. Wyd. Arkady, Warszawa 1990, s. 91.

¹¹⁴ R. Sennett, *Ciało i kamień...*, s. 33.

tradycyjnych wyobrażeń łączył Fidiasz z ogromną wirtuozerią wykonania i znakomitą wyczuciem proporcji. Wyrazi się to między innymi w powiększaniu, nieproporcjonalnie do wysokości całego ciała, głów posągów. W ten tylko bowiem sposób oglądane z dołu, w skrócie, mogły ukazywać się twarze bogów ludzkim oczom¹¹⁵. Posąg autorstwa Fidiasza – Zeus w świątyni w Olimpii, został przez starożytnych zaliczony w poczet siedmiu cudów świata. Fidiasz należał do tradycjonalistów, brak w jego dziełach eksperymentalnego podejścia, jego też dzieła najczęściej kopiowano. Sława i przywileje wypływające z przyjaźni z Peryklosem przyniosły niestety rozliczne kłopoty, których bezpośrednim powodem było umieszczenie przez Fidiasza własnego wizerunku na tarczy Ateny Partenos, zaś skutkiem stało się wygnanie z Aten. Swą działalność artysta kontynuował w Olimpii.

Podsumowując chciałabym raz jeszcze powołać się na książkę Richarda Sennetta „Ciało i kamień”, w której to autor wypowiada następujące przekonanie: *Ateńczycy bezpośrednio łączyli ciało z budowlą, co nie znaczy, że wznosili domy w kształcie głowy albo pleców. Wykorzystywali raczej poglądy na temat fizjologii ciała, żeby tworzyć formę urbanistyczną*¹¹⁶. Ciało ludzkie pozostawało w Atenach najdoskonalszym modelem dla architekta. Idealnie zbudowany człowiek, którego członki były proporcjonalne, sprawne i wysportowane był odbiciem kosmicznego ładu, praw natury, które swój ukryty sens miały zapisany w liczbach. To liczba była kluczem do odczytania praw kosmosu, ładu. Liczba zarazem jest jednym z najbardziej racjonalnych odkryć człowieka, liczba to logika ludzkiego myślenia wyrażona w najprostszy sposób. Logika zaś staje się tu osiągnięciem cywilizacyjnym, które stanie u podstaw dalszego rozwoju cywilizacji zachodniej. To, co nie podlega logice, ten, kto nie podlega logice, musi zostać albo za wszelką cenę wprzęgnięty w jej ramy, albo też ostatecznie unicestwiony. Skoro bowiem liczba jest wyrazem kosmicznego ładu, to wszystko, co włączamy w granice Naszego Świata, jest przez liczbę poznawalne. Poza kosmosem rozciąga się chaos, ale kosmos, rozszerza się – to właśnie znaczą dumne słowa o „rozwój cywilizacji”. Rozwój cywilizacji jest kolonizacją tego, co wcześniej znajdowało się na terenie chaosu i włączaniem tegoż do imperium kosmosu. Polis jest odbiciem ładu, tego, który tworzy człowiek, ale także tego, danego nam z góry, wyrażonego w doskonałości natury, doskonałości, którą przyszło nam zgłębiać.

¹¹⁵ W. Dobrowolski, B. Rutkowski, A. Sadurska, Z. Sztetylło, P. Trzeciak (red.), *Sztuka Świata...*, s. 89.

¹¹⁶ R. Sennett, *Ciało i kamień...*, s. 40.

II. 2 RZYMSKIE IMPERIUM

Tarchezjusz, szczególnie okrutny i niesprawiedliwy król Albanów, miał w swym domu niesamowite objawienie; z paleniska wyszedł fallus, który pozostawał tam przez wiele dni. Król zapytał wyroczni Tethys, która działała wtedy w Etrurii. Otrzymał odpowiedź, że jakaś dziewczina musi połączyć się z tym objawieniem; z niej bowiem ma być zrodzone sławne dziecko, które wyróżniłoby się cnotami, powołaniem i siłą. Tarchezjusz opowiedział o wyroczni jednej z córek i rozkazał jej połączyć się z fallusem, lecz ona uchyliła się od tego i wysłała na swoje miejsce niewolnicę. Gdy tylko Tarchezjusz dowiedział się o oszustwie, rozwścieczony skazał obie na śmierć; jednak Westa pojawiwszy się mu we śnie zakazała je zabić. (...) Gdy służąca porodziła bliźniaki poczęte z tym fallusem, Tarchezjusz powierzył je niejakiemu Teracjuszowi z rozkazem zabicia ich. Ten zaś zostawił je nad rzeką; następnie karmiła je wilczyca, a ptaki wszelkiego rodzaju przynosiły okruchy i dawały je niemowlętom, aż jakiś pasterz, ujrawszy to ze zdziwieniem, zbliżył się odważnie i wziął dzieci ze sobą. Tak się uratowały i gdy podrosły, napadły na Tarchezjusza i zwyciężyły go.

Plutarch, Żywot Romulusa, 2, 4-8.

Roland Barthes w swoich „Mitologiach” opisuje nasze wyobrażenie o Rzymianach, które oparte jest przede wszystkim na przedstawieniach filmowych, następująco: Rzymianin to okrutnik z grzywką (*Wykazano niedawno, że Rzymianie mieli szczególną skłonność do ścinania głów. (...). Głowy odcięte ze znanstwem lub niezdarnie; od jeszcze żywych lub już martwych korpusów; zawinięte w bandaż i starannie zabezpieczone warstwą miodu, olejku cedrowego, wosku i innych substancji; zatknięte na piki i pale obozowisk, wystawione w ośrodkach życia obywatelskiego lub rzucone pod nogi wrogom; głowy zwykłych ludzi lub wielkich postaci (taki los dotknął na przykład Pompejusza, Cyncerona, Nerona, Maksencjusza); głowy przeciwników politycznych lub wrogów wojennych, przestępców i wygnańców. (...). Dla Rzymian ścinanie głowy nie miało cech, które podpadałyby pod termin crudelitas (okrucieństwo); akt ścięcia głowy był oczywistym środkiem zastraszenia, ale również znakiem potęgi, objawem skuteczności i brawury¹¹⁷). Okrutne obyczaje, brutalne walki gladiatorów nierzadko kończące się śmiercią jednego z uczestników, ukrzyżowania, żywcem palenie, rozszarpywanie przez dzikie, wygłodniałe zwierzęta – oto lista najciekawszych rozrywek obywatela rzymskiego, okrutnych, przynajmniej z naszego –*

¹¹⁷ A. Giardina, *Człowiek Rzymu*. (w:) A. Giardina (red.), *Człowiek Rzymu*. Tłum. P. Bravo, Wyd. Bellona, Warszawa 1997, s. 10-11.

współczesnego punktu widzenia. Tak właśnie „odmalowany” został przeciętny Rzymianin w filmie i literaturze, aby tylko wspomnieć „Quo vadis” Henryka Sienkiewicza i adaptacje tejże lektury. I drugi z wymienionych, obok okrucieństwa, przez Barthesa elementów – grzywka. *Z czym tedy wiążą się owe natarczywe grzywki?* – pyta Barthes i odpowiada: *Chodzi po prostu o zmanifestowanie Rzymskości. Widać więc tutaj jak na dłoni działanie głównej sprężyny widowiska, którą jest znak. Ułożony na czole kosmyk daje pewność i nikt nie może wątpić, że oto znajduje się w dawnym Rzymie*¹¹⁸ (wystarczyło wszak włożyć w ręce nieszczęśnika wychodzącego na arenę lirę, aby widzowie mieli pewność, iż ów jest Orfeuszem i zaraz nadejdzie kres jego ziemskiego żywota w postaci niedźwiedzia, który Orfeusza rozszarpie na oczach rozochoczonej gawiedzi). W mojej wypowiedzi dotyczącej starożytnego Rzymu także będę się starała znaleźć coś na kształt grzywki (lub orfeuszowej liry) – znaku, który pozwala rozpoznać kulturę Rzymu bez żadnych wątpliwości. Znaku tego poszukiwać będę w dziedzinie architektury i urbanistyki Wiecznego Miasta.

Dzieje Rzymu nastroczają niemało kłopotu poczynając od problemu nierównoznaczności pojęć „Rzymski” i „rzymski”; Rzym to zarówno osada nad Tybrem, początkowo dość skromna (jej początków możemy szukać w IX wieku p. n. e. gdy samo osadnictwo na tych terenach sięga jeszcze dalej w „mroki” dziejów), jak i potężne miasto, które z niej wyrosło, a w końcu imperium obejmujące jedną trzecią znanego wówczas świata, rozpościerające się na trzech kontynentach. Swój rozwój ogromne państwo rzymskie rozpoczęło około połowy VIII wieku p. n. e. Początkowo rządy oparte były na monarchii. *Dużą rolę w organizacji politycznej odgrywają przepisy i obrzędy religijne, ściśle związane z wszelkimi poczynaniami i aktami nie tylko natury prywatnej, ale i publicznej. Dygnitarze państwowi zajmują automatycznie ważne stanowiska kapłańskie. Początkowo religia Rzymian obejmuje kult sił i zjawisk bezosobowych. Dopiero pod wpływem etruskim, a później greckim utożsamiają Rzymianie siły i zjawiska przyrody z imionami bogów. Olimp rzymski pokrywa się w dużej mierze z greckim, jedynie imiona bogów są inne*¹¹⁹. Kolejny problem może stanowić czas; wszak Rzym jako miasto, a później jako imperium trwał ponad tysiąc lat i trudno byłoby ten rozległy okres czasu sprowadzać do wspólnego mianownika. Ja w swojej wypowiedzi pragnę skupić się przede wszystkim na okresie cesarstwa przełomu er (I wiek przed i po Chrystusie).

¹¹⁸ R. Barthes, *Mitologie*. Tłum. A. Dziadek, Wyd. KR, Warszawa 2000, s. 47.

¹¹⁹ T. Broniewski, *Historia architektury dla wszystkich. Starożytność*. Wyd. Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963, s. 80-81.

Następna rzecz to fakt, iż kolonizowane przez Rzym tereny posiadały własną kulturę często stojącą na wyższym szczeblu niż kultura samego Rzymu, czego przykładem mogą być miasta-państwa greckie, a zatem nie jest łatwo rozstrzygać o oryginalności sztuki rzymskiej, ale także religii, czy innych dziedzin życia. Cechy jakie z całą pewnością wyróżniają Rzymianina wśród przedstawicieli innych ludów jemu współczesnych to umiejętność posługiwania się bronią, dyscyplina obozowa, sposób wykorzystania siły zbrojnej; *wyrafinowana wiedza wojskowa przesiąknięta etyką stała się fundamentem odwagi i pewności zwycięstwa, a zarazem wyróżnikiem typu rzymskiego* ¹²⁰.

W III wieku p. n. e. silna armia rzymska zaczęła podbijać bogate i piękne miasta greckie, najpierw w Italii, później na Sycylii, a wreszcie w Grecji lądowej. W roku 146 p. n. e. Rzymianie zdobywają Korynt, czym ostatecznie wyznaczają koniec niepodległości Grecji i jej zaanektowanie przez Rzym. Rzecz jasna z podboju tego Rzym korzysta na różne sposoby, ale przede wszystkim korzysta na tym kultura i sztuka imperium. *Ze wszystkich zdobytych miast płynęły do stolicy skarby cenniejsze od złota; posągi z brązu, obrazy starych mistrzów, artystyczne srebra, klejnoty. A ponadto, co chyba jeszcze ważniejsze, mieszkańcy miasta nad Tybrem zyskali nową skalę porównawczą. Oglądali inkrustowane marmurem wnętrza pałaców oraz konstruowane z marmurowych bloków świątynie, wspaniałe teatry i gimnazjony, stadiony i hipodromy, ołtarze i mauzolea. W tych okolicznościach zaczęły się kształtować nowe poglądy, uczucia i potrzeby. Sztuka rzymska narodziła się wówczas po raz drugi (...)* ¹²¹. Jak zatem widać, a wie o tym każdy chyba początkujący adept historii sztuki, sztuka rzymska wiele zawdzięcza sztuce greckiej i długo można by zastanawiać się nad jej – sztuki rzymskiej – oryginalnością.

Weźmy tu pod uwagę tylko jeden, znamienity, a wręcz symboliczny dla sprawy fakt: Joachim Winckelmann – nazywany ojcem archeologii – wydał w roku 1764 swoje dzieło „Historia sztuki starożytnej”, pisane w całości w Italii, w okresie trwających wykopalisk w Herkulanum i Pompejach – dzieło w całości poświęcone sztuce greckiej, choć w Grecji samej nigdy nie był. Jakkolwiek może nam się wydawać, iż sztuka rzymska nie jest oryginalną, a czerpie z dokonań innych ludów – w pierwszej kolejności Etrusków, potem Greków (używam tu pojęcia bardzo ogólnego w stosunku do ludności zamieszkującej obszar współczesnej Grecji) – musimy przyznać, że zarówno w sztuce, jak i w dziedzinie urbanistyki, odcisnęli Rzymianie swój niepowtarzalny ślad. Pomimo wielkiej inspiracji jaką dla rzymskiej sztuki stanowiła sztuka grecka, Rzymianie stworzyli pewne oryginalne,

¹²⁰ A. Giardina, *Człowiek Rzymu...*, s. 7.

¹²¹ A. Sadurska, *Sztuka Rzymska*. (w:) *Sztuka świata*. Tom II. Wyd Arkady, Warszawa 1990, s. 212.

właściwe tylko dla własnej estetyki tendencje, niech przykładem będzie tu rzeźba. O ile w wielkiej mierze artyści rzymscy kopiowali greckie oryginały, to stworzyli też właściwy tylko sobie styl portretowy popiersi. Genezy popiersia portretowego poszukuje się w obyczajowości Rzymu republikańskiego; *wiadomo mianowicie, na podstawie wzmianek literackich, że istniał w Rzymie zwyczaj zdejmowania z twarzy zmarłego maski woskowej, którą następnie wystawiano w domu rodzinnym na honorowym miejscu. Kolekcja masek świadczyła o starożytności rodu*¹²². Dla Rzymian wielkie znaczenie miało pochodzenie i ciągłość rodu. O ile kwestię oryginalności sztuki rzymskiej pozostawić należy znawcom tematu, o tyle życie rodzinne, a co za tym idzie kształt domostwa, będzie mnie już interesował w większej mierze. Jak też wkrótce się okaże, porządek panujący w rodzinie miał ściśle przełożenie na porządek panujący w imperium.

OBYWATEL I JEGO DOM

Dom mieszkalny rzymski znamy głównie z opisów Witruwiusza i wykopalisk w Pompejach. Z daleka dom rzymski może przypominać grecki, ale wewnętrzny układ jest inny; pomieszczenia grupują się do wewnątrz, wokół dziedzińca zwanego atrium. O ile w Grecji dziedziniec był skromny, tak w Rzymie pełni rolę miejsca przyjęć, a zatem, rolę reprezentacyjną. Światło pada z góry na dziedziniec przez prostokątny otwór, przez który też wpada woda deszczowa do sadzawki umiejscowionej w środku atrium. Pierwszą, więc ważną różnicą między domem greckim i rzymskim jest fakt, iż pełni on – dom rzymski – funkcje reprezentatywne, jest dużo rozleglejszy niż jego grecki odpowiednik. Pod koniec Republiki przeludnienie miasta powoduje rozbudowę miasta w górę. Tylko nieliczni, najbogatsi mogli sobie pozwolić na samodzielny dom, gdy większość mieszkała w podnajmowanych mieszkaniach.

Sam Rzym zajmował 2000 hektarów i musiał pomieścić 1200000 mieszkańców. Już choćby z tych liczbowych danych wynika, że niemożliwością było posiadanie samodzielnych domostw przez dużą liczbę rodzin. A dodajmy do tego jeszcze fakt, że część tego ograniczonego murami terytorium zajmowały budowle publiczne, świątynie, bazyliki, doki, termy, cyrki i teatry, a także wyłączona była dzielnica Palatynu, której wyłączne użytkowanie zastrzegł sobie cesarz. Nieunikniona była zatem budowa domów wielopiętrowych, które

¹²² A. Sadurska, *Sztuka rzymska...*, s. 234.

jednak wznoszono z nietrwałych i nędznej jakości materiałów, tak że im wyższa kondygnacja mieszkania, tym mniejszy czynsz, ale i mniejszy komfort, a większe niebezpieczeństwo śmierci w razie pożaru, co nie zdarzało się wcale rzadko. W chwili wybuchu żywiołu mieszkańcy górnych kondygnacji mieli odciętą drogę ucieczki. Domy czynszowe, inaczej niż prywatne, otwarte były na zewnątrz, nie posiadały zazwyczaj wewnętrznego podwórka (choć i takie domy z wewnętrznym podwórcem budowano). Często na parterze i pierwszym piętrze znajdowały się apartamenty bogatych obywateli. Innym razem te partie budynku zajmowane były przez sklepy, magazyny, rzemieślnicze warsztaty.

Co ciekawe domy zamieszkiwane przez bogatych i biednych sąsiadowały ze sobą; brak było w Rzymie tak charakterystycznego dla naszych, współczesnych miast, podziału na dzielnice biedne i bogate. *W większości okien były wystawione doniczki z kwiatami, tworząc owe małe ogródki, o których nam mówi Pliniusz Starszy i które w najbardziej dusznych zakątkach wielkiego miasta osładzały nieco biednym mieszkańcom, pochodzącym z rodów chłopskich, ich tęsknotę za wsią*¹²³. Miasto musiało godzić dążenia swych mieszkańców, bogatych i biednych, tak aby żyli we względnej zgodzie, a co ważniejsze – byli posłuszni jednemu prawu i jednemu władcy.

W domach rzymskich panowało większe równouprawnienie płci niżli to miało miejsce w Grecji; *Żona mogła zatrzymać własny majątek, jeśli zawarła związek sine Manu, to znaczy, nie całkowicie poddała się władzy – manus – małżonka. W pewnych wypadkach córki na równi z synami mogły dziedziczyć spadek. Mężczyźni i kobiety razem spożywali posiłki (...) – widok zgola niewyobrażalny dla Greków z epoki Peryklesa. Rzecz jasna, w rodzinie obowiązywała ścisła hierarchia i patriarchat, najwyższym autorytetem był najstarszy mężczyzna. Jednak bardziej złożone relacje między płciami zdradzały, w jaki sposób rzymski domus odzwierciedla całe miasto. Geometria domu nadawała określony sens pozycji, wiekowi, dobytкови, klientom domowników*¹²⁴. Ścisłe określony porządek rządził domem i miastem, a wreszcie – imperium. Bez tak jednoznacznie określonych standardów nie byłoby możliwe stworzenie i przetrwanie państwowości rzymskiej. Jednak za czasów Cesarstwa te ścisłe, patriarchalne zasady zaczęły ulegać powolnej degradacji. Ojciec nie posiadał już władzy absolutnej ani nad żoną, ani nad dziećmi. *Ojciec stracił teraz w stosunku do dzieci prawo życia i śmierci, które przyznawało mu Dwanaście Tablic i tak zwane święte ustawy królewskie. Niewątpliwie posiada on jeszcze straszną władzę, która zostanie mu odjęta*

¹²³J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu Cesarstwa*. Tłum. M. Pąckińska, Wyd. PIW, Warszawa 1960, s. 42.

¹²⁴R. Sennett, *Ciało i kamień...*, s. 98-99.

*dopiero w 374 roku naszej ery dzięki dobroczynnemu wpływowi chrześcijaństwa, a mianowicie prawo porzucania nowonarodzonych dzieci na śmietniskach publicznych, gdzie ginęły one z głodu i zimna, o ile nie zlitował się nad nimi przechodzień (...)*¹²⁵. Ostatecznie Konstantyn uznał dzieciobójstwo za zbrodnię równą ojcobójstwu, a tym samym wprowadził nowe standardy prawne i moralne.

Kobieta w cesarskim Rzymie uwolniła się spod władzy ojca i męża; rodzice nie stali już na przeszkodzie do zawarcia związku małżeńskiego, ani też nie zmuszali do wejścia w taki związek, bo jak powiada Salvius Julianus, zaślubiny dokonują się nie przez gwałt, ale za wzajemną zgodą małżonków. Kobieta samodzielnie mogła spisać swój testament, co wcześniej nie było możliwe. Kobiety także stały się symbolem walki, niezależności, ale i lojalności wobec swych mężów, jak Paulina, żona Seneki, która wraz z nim targnęła się na swoje życie, a nie umarła tylko dlatego, że Neron, wzruszony jej czynem nakazał ratowanie jej życia.

Jednocześnie wielu autorów wyśmiewa ambicje kobiet w dziedzinie poezji, nauki, czy sportu. Faktycznie drwią oni z przyjmowania przez kobiety męskich cech, co miało je z mężczyznami zrównać, ale najczęściej równało jedynie w przywarach takich jak pijaństwo, czy obżarstwo (należ jednak brać pod uwagę szczególne poglądy pisarzy w tym względzie, którzy często byli konserwatystami, nawet bardzo skrajnymi, a nierzadko mizoginami).

Wielkie znaczenie, w ustalaniu relacji między małżonkami, ale także między rodzicami a dziećmi, miało prawo rzymskie będące podstawą dla nowożytnych zachodnich systemów prawnych, a w ostatecznym rozrachunku determinujące fakt, iż stosunki osobiste, rodzinne, majątkowe i handlowe, a także konflikty i przestępstwa, są regulowane na podstawie wspólnego prawa. Równość wobec prawa staje się tym samym fundamentem (i celem) organizmów państwowych. Równość staje się ideałem i jak możemy wnioskować na podstawie danych historycznych, niestety jedynie ideałem pozostała.

Wróćmy jednak do układu wewnętrznego domu mieszkalnego; pokoje rozmieszczone były wokół dziedzińca. *Już od progu (...) królowała linearność. Gość wchodził do westybulu, stamtąd prosto do atrium. Po bokach widział sypialnie i pomieszczenia gospodarcze; z przodu, za basenem, lub fontanną, dostrzegał niszę z wizerunkami domowych bóstw opiekuńczych. To miejsce należało do ojca, czasem tam zasiadał na wysokim krześle niczym na tronie, z obu stron wisiały portrety przodków w formie masek. Przybysz stawał twarzą w twarz z wyobrażeniem władzy, na które składały się maski, posągi oraz żywy człowiek*¹²⁶.

¹²⁵ J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie...*, s. 96.

¹²⁶ R. Sennett, *Ciało i kamień...*, s. 99.

Z pokoju do pokoju przechodzi się zgodnie z ustaloną hierarchią wśród ludzi i rzeczy (oczywiście mowa tu o domu bogatych obywateli, gdy biedacy musieli zadowolić się jedną izbą dla całej rodziny w wielopiętrowym domu czynszowym). Najpierw jednak wkraczamy do westybulu, który według zaleceń Witruwiusza winien być jak najbardziej okazały, tak aby olśnić gości. Układ pomieszczeń wokół atrium jest przejrzysty, gdyż pomieszczenia pozbawione są drzwi, a posiadają jedynie kotary; odsłonięte kotary informowały gościa jak daleko w głąb domu może się zapuścić. Porządek panujący w rzymskim domu stanowił odbicie porządku państwowego: *urzędnicy prowadzący census (operacja spisu i podziału obywateli) przeprowadzą podział obywateli według systemu (ratio), który przyznaje ściśle określone miejsce w rygorystycznie hierarchicznym porządku. To miejsce ma istotne znaczenie, każdy musi je znać i domagać się przyznania mu go, ponieważ tylko ono dokładnie określi rolę, którą każdy obywatel będzie musiał odegrać w teatrze życia obywatelskiego: stopień i obowiązki w wojsku, wysokość ewentualnych podatków, lecz także (i to jest aspekt typowy dla Rzymian) prawo do uczestniczenia w deliberacjach politycznych i dostęp do urzędów i zaszczytów. W skrócie, od przyznania ściśle określonego miejsca w rozległej sieci porządków, klas, systemów trybutowych i centurialnych będzie zależało w dużej mierze położenie danego człowieka, jego konkretna egzystencja*¹²⁷. Tak zatem porządek w rodzinie odpowiada porządkowi w państwie. To przełożenie nie jest jednak tak oczywiste jak może się wydawać na pierwszy rzut oka; przed okresem podbojów, u początków Republiki na jej terytorium znajdowali się jedynie niewolnicy i ludzie wolni. Wraz z początkiem podboju Italii pod koniec IV wieku p. n. e. ten prosty podział przestaje mieć zastosowanie; *Zakończony w 272 roku p. n. e. podbój zjednoczył pod tą samą władzą (Rzymu) ludność o różnym znaczeniu i statusie. Z jednej strony „Rzymianie” (nie wszyscy zresztą to potomkowie dawnych mieszkańców Miasta) – obywatele z pełnią praw. Z drugiej Italczycy, będący (nieraz wbrew woli) członkami „sojuszu” rzymskiego: pod pewnymi względami podobni do Rzymian (w zakresie obowiązków fiskalnych i wojskowych), pod innymi różni. (...) dlatego że nie uczestniczą we władzy (decyzje dotyczące wszystkich są im jednostronnie narzucane), ale różnią się też z uwagi na dużą autonomię lokalną oraz na inne niż w Rzymie prawa publiczne i prywatne*¹²⁸.

Jak widać, sytuacja obywatela w Rzymie i Grecji znacznie się różniła: miasta greckie były jednolite, posiadały zamkniętą, uporządkowaną strukturę, co było możliwe dzięki ich

¹²⁷ C. Nicolet, *Obywatel, polityk*. (w:) A. Giardina (red.), *Człowiek Rzymu*. Tłum. P. Bravo, Wyd. Bellona, Warszawa 1997, s. 38.

¹²⁸ *Ibidem*. s. 29.

zamknięciu w określonych ramach, państwa-miasta. Inaczej Rzym – podboje i imperialna postawa powodują znaczne rozszerzenie państwowości i wciągnięcie w jej ramy ludzi różnego pochodzenia. W państwie zajmującym tak ogromny obszar, jakim było rzymskie imperium, trudno o jednolitość etniczną, a zatem pojęcie „wolny” nie jest już równoznaczne z pojęciem „obywatel”, zakresy znaczeniowe tych pojęć przestają się pokrywać w sposób mechaniczny. Grupa obywateli stanowi mniejszą, uprzywilejowaną, część ogółu ludności. *Z pozoru każdy „Rzymianin” był „obywatelem”.* Ale jest oczywiste, że te terminy nie mogły mieć tego samego znaczenia na przestrzeni tak długich dziejów¹²⁹ (nie będę jednak skupiać się na tym problemie, gdyż przekracza on ramy pracy). Obywatelstwo stanowiło przede wszystkim status prawny, a co za tym idzie każdy obywatel podlegał jednakiemu prawu i jak to już było powiedziane: stosunki osobiste, rodzinne, majątkowe, handlowe, a także wszelkie konflikty czy przestępstwa tych, którzy obywatelstwo posiadają, regulowane są na mocy wspólnego prawa. Jednocześnie obywatel jest dłużnikiem państwa pod trzema różnymi względami przejawiającymi się w obowiązku fiskalnym, wojskowym i politycznym. *Pokróćce, obywatel jest z natury rzeczy żołnierzem, którego można zmobilizować, podatnikiem, wyborcą i ewentualnym kandydatem na określone funkcje*¹³⁰. Wszystko było ułożone w taki sposób, aby obowiązki finansowe i wojskowe ciążyły najbardziej najbogatszym, podobnie jak w rodzinie patriarchalnej, największą władzę, ale i obowiązek wyżywienia i ochrony rodziny, ponosi ojciec. W rzeczy samej, dzielnie bronić swej własności będzie jedynie ten, który ją posiada.

Obok samej rodziny dom bogatego patrycjusza zamieszkiwała służba, w istocie stanowiona przez niewolników, czyli ludzi będących własnością pana domu. Aby dać należyty ogląd sprawie zaczniemy od ceny niewolnika, która wahała się między jedną trzecią, a jedną czwartą ceny wierzchowca i zależna była od wielu aspektów jak pochodzenie, wiek, wykształcenie, umiejętności i inne. Wielu badaczy podkreśla odmienną pozycję niewolnika w Rzymie w stosunku do innych państw tamtych czasów; niewolnik mógł zajmować znaczącą pozycję społeczną, pełnić funkcje administracyjne, a wreszcie zostać wyzwolencem, dzięki decyzji swego pana, lub samodzielnemu wykupieniu się. Sprawa faktycznie nie może być rozpatrywana jednoznacznie; z jednej strony nasza współczesna demokratyczna wrażliwość odruchowo sprzeciwia się traktowaniu drugiego człowieka jako niewolnika, z drugiej zaś, nie możemy przeciwstawiać „naszego świata” i naszych etycznych norm, normom panującym w okresie starożytnym, chociażby z jednego, a istotnego powodu:

¹²⁹ *Ibidem.* s. 31.

¹³⁰ *Ibidem.* s. 35.

mianowicie takie przeciwstawienia byłoby czystą hipokryzją. Obecnie na świecie żyje 27 milionów niewolników – są to dane pozarządowej organizacji Free the Slaves¹³¹, a zatem ich liczba jest większa niż kiedykolwiek w dziejach. Takie dane nie tylko „drażnią” naszą „demokratyczną wrażliwość”, ale stanowią ostrze krytyki współczesnego świata z jego globalnymi problemami, o czym przyjdzie mi jeszcze mówić w dalszych rozdziałach pracy.

Niewolnicy stanowili w starożytności podstawową siłę roboczą dla gospodarki, rolnictwa i rzemiosła. Niewolnictwo staje się dominującą formą zależności w polis, gdzie wielkie reformy spowodowały zanik masy lokalnych ludzi zależnych. *Spartanie mają swoich helotów. Ateńczycy natomiast, po reformach epoki archaicznej, które poszerzyły ciało obywatelskie, nie dysponują w samej Attyce równoważną liczbą zależnych. By wypełnić tę lukę, szybko mnoży się liczba niewolników pochodzących przede wszystkim z zewnątrz, i to na długo przedtem, zanim Arystoteles sformułuje teorię o pokrywaniu się zakresów pojęć uzależnionego i barbarzyńcy*¹³². Niewolnik jest własnością swego pana, nabyć go można według norm rządzących handlem innych własności, jak grunta, czy bydło, włączany jest także do spadku. Jego wartość stanowi jego praca, a każdy dzień odpoczynku, czy choroby niewolnika jest stratą dla jego pana.

Sytuacji niewolnika, określonej jednoznacznie przeczą praktyki, zwłaszcza w mieście; podczas powstania Spartakusa wieś powstaje, natomiast miejskie grupy niewolników nie reagują, lub ich reakcja jest nad wyraz słaba. Powodem jest inne traktowanie niewolnika wiejskiego i miejskiego; ten ostatni miał wiele swobód, często pozostawiony był sam sobie w swych obowiązkach handlowych, lub rzemieślniczych. Tak o tym problemie pisze Yvon Theber w swoim artykule poświęconemu niewolnictwu, a znajdującemu się w tomie zbiorowym „Człowiek Rzymu” pod redakcją Andrea Giardiny: (...) *zamkniętemu systemowi Villi, w którym familia Ustica wszystkie swe siły poświęca produkcji, przeciwstawia się świat, w jakim funkcjonuje familia Urbana, w którym panuje zupełnie inna organizacja pracy. Przede wszystkim wielu niewolników unika bezpośredniej i stałej kontroli, gdyż powierza się im prowadzenie różnych interesów, sklepów i warsztatów rzemieślniczych na rzecz właściciela; cieszą się więc autonomią porównywalną na wsi chyba jedynie z tą, którą mają pasterze*¹³³. Abstrahując od tych różnic należy jasno stwierdzić, iż niewolnik był przede wszystkim własnością swego pana i jak każda własność miał świadczyć o statusie społecznym i zamożności swego właściciela; podczas uczt niewolnicy podający do stołu

¹³¹ <https://www.freetheslaves.net/SSLPage.aspx?pid=588>, 22.09.20011.

¹³² Y. Thebert, *Niewolnik*. (w:) A. Giardina (red.), *Człowiek Rzymu...*, s. 171-172.

¹³³ *Ibidem*. s. 176.

ubrani byli z przepychem, zaś młodzieńcy rozlewający wino pełnili funkcję podobną jak napełniane przez nich kryształowe, srebrne i złote puchary – byli częścią wyposażenia domu, któremu dodawali blasku swym wdziękiem.

Należy wspomnieć jeszcze o pochodzeniu niewolników: większość z nich to ofiary wojny i handlu, oraz będący owocem naturalnej reprodukcji (nomenklatura hodowlana nie może tu zadziwiać), ale także wolni mieszkańcy imperium, którzy w niewolnictwo popadają przez długi, porwania, lub odsprzedanie dzieci przez swych wolnych rodziców. Pochodzenie niewolników było różne, jak też różne było ich położenie i możliwości uzyskania wolności. Nie stanowi jednak dyskusji fakt, iż niewolnicy byli główną siłą roboczą imperium, bez której niemożliwa byłaby produkcja i zaopatrzenie ludności miejskiej i wojska. Jednocześnie prawdopodobnie właśnie niewolnictwo było pewnego rodzaju przeszkodą w postępie technicznym: porównywalnie w średniowieczu postęp techniczny był wiele szybszy niż w starożytności, co było niejako wymuszone właśnie brakiem siły roboczej. Inna sytuacja była ludzi biednych, najniższych klas społecznych w miastach starożytnych, w tym w Wiecznym Mieście, a inna w miastach średniowiecznej Europy: odpowiednio byli niewolnikami, a więc przymusową siłą roboczą, a w średniowieczu mogli pełnić role służebne, ale równie często byli po prostu żebrakami bez stałego zatrudnienia, nędzarzami, ale nędzarzami wolnymi. Jak zatem widać sytuacja najniższych warstw społecznych zmienia się, lecz wciąż pozostaje niezmienna zasada zależności od tych, pozostających wyżej w społecznej hierarchii, zależności czy to społecznej, czy politycznej, czy wreszcie ekonomicznej.

PRZESTRZEŃ PUBLICZNA

Przestrzeń miejska jakby z samej swej zasady jest przestrzenią publiczną. Rzecz jasna w tej „przestrzeni dla wszystkich” pojawiają się wyspy prywatności – domy prywatne, lecz całość należy do ludu (abstrahując od podziałów społecznych i etnicznych, które tak istotnie dzielą przestrzeń współczesnych miast, a w niewielkim stopniu dzieliły Rzym). Podobnie publiczne budowle należą „do wszystkich”. Jak to już jednak powiedziałam w przypadku greckiego polis, owi „wszyscy” są w rzeczywistości zawsze w pewien sposób ograniczeni przez określone warunki, które muszą spełniać, aby w daną przestrzeń móc wejść. Ograniczenia mogą przybierać różną formę, mogą zależeć od płci, wieku, pochodzenia, pozycji społecznej, czy zajmowanej funkcji, lub też mieć charakter obrzędowy (jak nakaz

czystości osoby wchodzącej do świątyni). Przestrzeń publiczna jest bowiem w swej istocie zawsze przestrzenią władzy i przez władzę jest ograniczana.

Tak zwany „rzymski plan siatkowy” stanowił kanwę dla architektów imperium, którzy projektowali miasta zgodnie z tą zasadą; miasto stanowiło szachownicę ulic i parceli. *Według tego samego planu budowano najstarsze znane miasta Sumeru, podobnie miasta egipskie i chińskie na tysiące lat przed rzymskim panowaniem. W Grecji miasta-szachownice projektował Hippodamos, w Italii Etruskowie. (...) Chcąc stworzyć miasto – czy to zbudować od podstaw, czy przebudować po zniszczeniach dokonanych w trakcie podboju – Rzymianie najpierw wyznaczali punkt zwany umbilicus – środek, odpowiednik pępka w człowieku. Ów pępek miasta był dla projektantów podstawą wszelkich dalszych obliczeń i pomiarów*¹³⁴. Środek miasta – jego pępek wyznaczany był na podstawie obserwacji nieba; ruchu słońca i gwiazd. Niebo dzieliło się zatem na cztery części, a środek na Ziemi wyznaczało się dokładnie pod punktem, który stanowił miejsce przecięcia się linii wyznaczonych przez ruch słońca i gwiazd. Po wyznaczeniu środka i granic miasta wyznaczano główne trakty tak, aby przecinały się w owym miejscu środka zwanym umbilicus.

Umbilicus miał ogromne znaczenie sakralne, gdyż Rzymianie wierzyli, że punkt ten łączy trzy sfery: ziemską, świat bogów podziemnych i tych zamieszkujących niebios. W ten sposób powstawały ćwiartki także same jak i na niebie, następnie dzielono ćwiartki na cztery i cztery następne, aż do otrzymania osobnych parceli pod zabudowę. Jednak tak rozparcelowana powierzchnia miasta nie ma wiele wspólnego z planem siatkowym jaki znamy z miast amerykańskich, gdzie porządek ulic i domów determinuje obraz całości. Szczególnie zaś sam Rzym niewiele miał wspólnego z takim przejrzystym porządkiem; jak już była o tym mowa, miasto ograniczone było murami, a mieszkańców wciąż przybywało, tak że wąskie uliczki i gęsta zabudowa przywodziły raczej na myśl miasta średniowieczne, niż dzisiejsze wielkie miasta amerykańskie, budowane de facto na takim planie siatkowym (oczywiście element astralny, tak ważny dla Rzymian nie wchodzi tu w grę). Rzym rozrastał się zatem w górę, skoro nie mógł rozrastać się w szerz.

Cesarz August przerażony zagrożeniami bezpieczeństwa obywateli, waleniem się domów na skutek ich nazbyt wybujałej wysokości, wprowadził zakaz budowy prywatnych budynków ponad 20 metrów. Jednak prawo to nie było przestrzegane tak restrykcyjnie jak moglibyśmy się tego spodziewać; potrzeba była większa niż poczucie praworządności obywateli. Podobny edykt powtórzył jeszcze Trajan ograniczając wysokość prywatnych

¹³⁴ R. Sennett, *Człowiek i kamień...* s. 90.

budynków nawet do 18 metrów. Siatkowy podział powierzchni możemy obserwować także na posadzce wielkiej świątyni rzymskiej jaką jest Panteon (il.5), wzniesiony w latach 118 – 125 naszej ery przez cesarza Hadriana, na Polu Marsowym; posadzka podzielona jest na kwadratowe kwatery, zaś kwatera środkowa położona jest bezpośrednio pod „okiem świątyni”, otworem w kopule przez który wpadało do świątyni światło (szeroko opisuje ten problem Richard Sennett w książce „Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu”). Panteon gromadził wszystkich (najważniejszych) rzymskich bogów w jednym miejscu, a szczęśliwie dotrwał do naszych czasów; inne budowle świątynne musiały spotkać zagładę, gdy pojawiła się, a potem zdominowała życie Rzymu, nowa religia. Panteon przetrwał, gdyż został zaadoptowany przez nową wiarę i stał się kościołem Sancta Maria ad Martyres, poświęcił go papież Bonifacy IV w roku 609.

Widzimy zatem, jak religia kształtuje obraz miasta, jak krzyżują się jej drogi z władzą świecką (dość przywołać fakt, iż kolumnę Trajana wieńczy dziś postać Świętego Piotra ustawiona w tym miejscu w roku 1588; zmiana religii musiała pociągać za sobą zmiany w przestrzeni miejskiej); każdy cesarz chciał uchodzić za religijnego, a cóż lepiej świadczyć mogło o religijności władcy niż ufundowanie świątyni. Intencje przyświecające budowie Panteonu były na wskroś polityczne: budowę rozpoczęto w roku 118 z inicjatywy cesarza Hadriana na miejscu wcześniejszego obiektu zbudowanego przez Agrypę i poświęconego bogom rzymskim. Hadrian, którego droga do władzy jawiła się dość niejasno jemu współczesnym, postanowił wybudować świątynię, którą opatrzył inskrypcją informującą o fundatorze jakim był Agrypa, nie zaś on sam (Rzymian bowiem nic nie mogło rozdrażnić bardziej niż megalomania władcy, za którą mogliby wziąć inskrypcję z imieniem samego Hadriana).

Położenie świątyni rzymskiej w mieście było zupełnie inne niż w Grecji starożytnej. I tu także dobrym przykładem będzie Panteon. W Grecji Partenon wznosił się nad miastem, był z daleka widoczny, spektakularny, natomiast w Rzymie Panteon był wbudowany w tkankę miasta, obywatele niejako „natykali się” nań przechodząc ulicą. Panteon, obecnie Sancta Maria ad Martyres, lub też inaczej nazywany Santa Maria Rotonda, to jedyna budowla starorzimska, która nienaruszona przetrwała do naszych czasów (poza drobnymi przeróbkami wnętrza z roku 1632). W przypadku Panteonu, inaczej niż w przypadku większości świątyń greckich i rzymskich, bryła skomponowana jest do wewnątrz, a mniej obliczona na efekt zewnętrzny. Wysokość wnętrza równa jest jego wewnętrznej średnicy. *Świątynia poświęcona była siedmiu głównym bóstwom, zarazem ciałom niebieskim. Główną wnękę naprzeciw wejścia zajmował posąg Jowisza (Jupitera), w pozostałych mieścili się: Apollo (słońce),*

*Diana (księżyc), Wenus, Mars i Saturn. Nazwa Panteon wzięta jest z greckiego: „wszystkim bogom”. Obecnie prócz ołtarza we wnęce głównej mieszczą się sarkofagi dwóch pierwszych królów zjednoczonej Italii, Wiktora Emanuela II i Humberta I, oraz sławnych artystów włoskich, m. In. Rafaela Santi*¹³⁵. W rzeczy samej to, co zachwyca w Panteonie znajduje się w środku budynku, nie zaś na zewnątrz. Grecy cenili piękno fasady, budowla wybuchała od wewnątrz, aby być oglądaną z zewnątrz, z pewnej odległości, rzymskie świątynie chętniej wpuszczały wiernych do środka, nie przstraszały obywateli monumentalną bryłą zewnętrzną, ale oszałamiały tym, co działo się w środku, gdzie swój ziemski przyczółek mieli bogowie. Z takiej koncepcji świątyni, która zaprasza wiernych do swego wnętrza, a jeszcze bardziej z koncepcji budowli świeckiej, jaką była bazylika, wyrosną później chrześcijańskie kościoły.

Podobnie jak miało to miejsce w greckim polis tak i w rzymskim mieście duże znaczenie miały budowle publiczne o świeckim charakterze, a przeznaczone do spotkań, dyskusji, sądów, czy handlu, ale także dla rozrywki, czego przykładem będzie teatr i amfiteatr. Zaczniemy jednak od forum; *Forum o tyle różniło się od agory, że ów wieloraki tłum skupiał się w bardziej regularnej przestrzeni ze wszystkich stron otoczonej budynkami. Szczególnie ważny wśród budowli sakralnych był portyk Dwunastu Bogów na skraju starego forum, u stóp Kapitolu. Podczas gdy greccy bogowie ciągle ze sobą walczyli, tutaj, w swoistym pierwowzorze Panteonu, spotykały się bóstwa usposobione pokojowo*¹³⁶. Należy nadmienić, iż forum było sytuowane w miejscu owego przecięcia się linii wyznaczonej przez ruch słońca i gwiazd – umbilicus, zazwyczaj otoczone kolumnadą, wokół zaś sytuowano budowle użyteczności publicznej. Forum zastąpiło grecką agorę i stało się centrum życia miasta, jak również głównym akcentem planu urbanistycznego. *Natomiast w samym Rzymie najstarsze, a zarazem najśłynniejsze – zwane Forum Romanum – miało zupełnie inną genezę. Było ono usytuowane pod wzgórzem kapitolińskim i służyło początkowo jako plac targowy. Przy jego północno-zachodnim narożniku znajdowała się kuria, czyli budynek senatu dla rządzącej oligarchii. W II wieku p. n. e. na tym forum pojawiły się bazyliki – duże kryte hale służące jako sądy i giełdy*¹³⁷. Bazylika była to w istocie swojej duża hala kryta, przeznaczona do załatwiania transakcji handlowych. Pochodzenie jej sięga państwa Aleksandra Wielkiego, zaś nazwa jest grecka i oznacza „dom królewski”.

Obiekty bazylikowe były bardzo rozpowszechnione w państwie rzymskim, a w samym Rzymie było ich aż sześć. Wnętrze podzielone było najczęściej na trzy nawy,

¹³⁵ T. Broniewski, *Historia architektury dla wszystkich...* s. 102.

¹³⁶ R. Sennett, *Ciało i...* s. 94.

¹³⁷ D. Watkin, *Historia architektury zachodniej...*, s. 48.

z czego środkowa była szersza i wyższa od bocznych. Planem dla bazyliki jest prostokąt, wchodzi się z jednego końca, podążając ku drugiemu. Kierunek ruchu wewnątrz budowli był zatem ściśle określony, przestrzeń wymuszała posłuszeństwo. Bazylika stanowiła halę zebrań, a wywodziła się z Grecji, a odbywały się w niej sądy. Ten układ przestrzenny świetnie odpowiadał potrzebom nowej religii.

W swych podstawowych założeniach architektonicznych teatr rzymski podobny był do greckiego, ale bardziej był wygodny i wystawny. Nie budowano go już na zboczu góry, jak w Grecji, ale bryła teatru stała się samodzielną konstrukcją bez większego związku z otaczającym ją krajobrazem, a publiczność nie oglądała pejzażu po drugiej stronie orchestry. Znika religijny charakter występów dramatycznych, orchestra jest płytsza, zwykle półkolistą. Ponad wystąpienia dramatyczne, przepełnione poezją i metaforą, Rzymianie cenili mniej wymagającą rozrywkę – widowiska jakimi były wyścigi, zapasy i walki. Dla wyścigów rydwanów przeznaczony był cyrk, najstarszy Circus Maximus posiadał sto tysięcy miejsc i mierzył 610 metrów długości. Jerome Carcopino w swej książce „Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu Cesarstwa” tak opisuje upodobania w sferze teatralnej starożytnych Rzymian: *Jeśli wierzyć niektórym erudytom, wielkie zabawy, odbywające się w Rzymie regularnie co pewien czas, miały obejmować za Republiki więcej przedstawień teatralnych niż wyścigów. Sprawa ta jednak jest bardzo trudna do ustalenia, a nawet gdybyśmy dopuścili taki stosunek na początku, to na pewno został on odwrócony za Cesarstwa. Rzymianie darzyli wówczas daleko większymi względami circenses niż tragedie, komedie i ich nowsze namiastki*¹³⁸. Wielki autorytet w dziedzinie życia Rzymian, Pliniusz Młodszy nie mówi o zamiłowaniu starożytnych do teatru, ubolewa za to nad ich uwielbieniem dla wyścigów i hazardu. Co więcej, takie zdawałoby się plebejskie gusta dzielali patrycjusze, a już w największej mierze dzielali je władcy.

Sztuka dramatyczna w znanej z Grecji formie zamiera, przeobrażając się w balet. Ogromne teatry budowane przez Rzymian były jakby materializacją zasady, że sztuka umasowiona musi ulec degradacji, a dalej zanikowi. Od czasów Nerona literaci, uparcie trwający przy tradycyjnej formie dramatycznej, swe utwory byli zmuszeni odczytywać samodzielnie dla wąskiego grona zainteresowanych. Aktorów na koturnach, przybranych w chiton i maskę, zastępują mimowie, zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Uczestnictwo kobiet wydaje się nieuniknione ze względu na orgiastyczny charakter widowisk, co rzecz jasna łączy się z określonym statusem społecznym aktorek, który notabene nie zmienia się zasadniczo, aż

¹³⁸ J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie ...*, s. 252.

do XIX wieku. Aktorzy mimiczni w coraz większym stopniu *usiłują nie tyle wzruszać serca, co przyciągać spojrzenia, drażnić, lub rozpalać zmysły. Wybierając tylko dramaty o treści makabrycznej, w których sieją grozę, oraz sztuki o zabarwieniu zmysłowym, w którym łatwo im jest podniecać publiczność, podatną na sugerowany jej erotyzm*¹³⁹ (choć nie zawsze jedynie sugerowanym).

I tak, aby zobrazować charakter tych widowisk, do pierwszego typu – makabrycznego – zaliczyć możemy przykładowo „Uczętę Thyestes”, gdzie Agawe, obłąkana matka morduje własnego syna, aby następnie, w akcie zemsty, podać go mężowie jako główne danie uczty. Do drugiego zaś typu przedstawień o cechach erotycznych, należeć będzie sztuka o Makarisie i jego siostrze Kanake, *której roli nie wstydził się grać Neron na jednym ze swych skandalicznych popisów, i to nawet wtedy, gdy Kanake rodziła na scenie, a Eol rzucał jej niemowlę swej sforce. Jeszcze gorsze było przedstawienie o Pazifae, poddającej się pieszczotom byka w kreteńskim Labiryncie*¹⁴⁰. Tak zatem teatr, jakim był znany z czasów świetności greckiej, praktycznie zanikł, na rzecz widowisk o niskim, masowym charakterze. I tak, najbardziej znanym typem budowli przeznaczonym dla widowisk stał się amfiteatr.

Amfiteatry służyły pantomimie, sztukom akrobatycznym, walkom gladiatorów i walkom z dzikimi zwierzętami. Amfiteatr miał arenę eliptyczną, naokoło której wznosiły się zamknięte pierścienie miejsc dla widzów. To właśnie amfiteatr jest tą budowlą, która bodaj najbardziej kojarzy się nam z rzymskim stylem życia. Podczas, gdy pałace cesarskie zniknęły, nawet te najbardziej okazałe jak Złoty Dom Nerona, amfiteatry pozostały kształtując nasz obraz rzymskiej obyczajowości. *Amfiteatr jest pod względem architektonicznym rozwinięciem teatru greckiego, dostosowanym do potrzeb rzymskich*¹⁴¹.

Najbardziej znanym i najwcześniejszym z zachowanych amfiteatrów jest Koloseum wybudowane przez Wespazjana w latach 75 – 80 n. e. Nazwa Koloseum pochodzi najprawdopodobniej od znajdującego się nieopodal kolosalnego – nomen omen – posągu Nerona. Wespazjan zdając sobie sprawę jak złą sławą „cieszył się” nadal Neron wśród obywateli rzymskich, i jak znienawidzili oni jego Złoty Dom – symbol megalomanii tegoż władcy, postanowił na jego terenie zbudować właśnie Koloseum, przeznaczone dla ludu. Budowla amfiteatru na obszarze wcześniej zajmowanym przez budowle i ogrody pałacowe Nerona miała oczywisty charakter propagandowy; ludzie nienawidzili Nerona, który za wszelką cenę chciał podporządkować sam środek Wiecznego Miasta własnemu,

¹³⁹ *Ibidem*. s. 260.

¹⁴⁰ *Ibidem*. s. 260.

¹⁴¹ D. Watkin, *Historia architektury zachodniej...*, s. 45.

egocentrycznym potrzebom. Znane są słowa Nerona, który wkraczając do swego Złotego Domu miał powiedzieć: „Wreszcie będę mógł mieszkać jak człowiek”, co w odniesieniu do niezwykłego, nawet jak na cesarza, przepychu pałacu, budzić musi określone skojarzenia, co do charakteru władcy. Plany Złotego Domu wdzierały się w tkankę miejską niszcząc strukturę centrum Rzymu, a podporządkowując ją w swej istocie wymogom jednego człowieka. Ogrodzone i strzeżone ogrody nie pozwalały zwykłemu człowiekowi spacerować po śródmieściu, ale zmuszały go do „przemykania” pod murami Domus Aurea. Rzymianie, zatem nauczeni złym doświadczeniem, zwracali baczną uwagę na postęпки kolejnych władców (sam Neron zginął w młodym wieku w roku 68 n. e. padając na miecz i wykrzykując słowa „Jakiż artysta ginie!”).

Biorąc pod uwagę tą krótką charakterystykę pamięci historycznej miejsca na którym stanąć miało Koloseum, widzimy, iż akt Wespazjana był, zasadniczo aktem politycznym; niewątpliwie był to sposób na zagwarantowanie sobie popularności wśród ludu. Wspaniałomyślność Wespazjana stawiała tu w jaskrawej opozycji do megalomanii znienawidzonego Nerona. Budowla mogła pomieścić 50 tysięcy widzów siedzących i 23 tysiące stojących. *Wywodząca się z teatru Marcellusa – późno republikańskiego obiektu znajdującego się na terenie Rzymu – elewacja Koloseum była dość konserwatywna pod względem architektonicznym, jednak cały amfiteatr – jako inżynieryjna konstrukcja i przykład rzymskiego zmysłu organizacji – osiągnął nieprzeciętny poziom. Wznoszące się tarasowo siedziska, w większości marmurowe, opierały się na ukrytych, stopniowo coraz wyższych, sklepionych konstrukcjach łukowych z betonu licowanego cegłą. Cały ten olbrzymi „plaster miodu” przecinały rozchodzące się promieniście schody, rampy, boczne przejścia i obejścia oraz przejścia między rzędami siedzisk, umożliwiające bezpieczne i dogodne krążenie ogromnych tłumów wpuszczanych po okazaniu biletów przez 76 numerowanych wejść. Podobna pomysłowość cechowała projekt i konstrukcję przypominających labirynt podziemnych pomieszczeń pod areną, gdzie zamykano dzikie zwierzęta w klatkach, które mogły być podciągane do poziomu areny¹⁴² (il.6).* Amfiteatr był budowlą o charakterze publicznym, plebejskim. Zawołanie „Chleba i igrzysk!” dobrze odzwierciedla potrzeby i ambicje publiczności, tak chętnie przypatrującej się niezwykle okrutnym scenom, z zaciekawieniem godnym anatoma lub patologa.

Organizowanie krwawych widowisk stało się sposobem na uzyskanie przychylności ludu; urzędnicy zdobywali w ten sposób głosy, władcy – absolutne poparcie. Bezpośrednio

¹⁴² *Ibidem.* s. 47.

odpowiedzialni za organizację byli przedsiębiorcy zwani lanistae, a ich zła sława porównywalna była z pogardzanym zawodem stręczyciela. *Duumwirom i edylom dostarczał lanista po niskiej cenie – do walk, w których z reguły ginęła połowa zawodników, drużynę gladiatorów, familia gladiatora, utrzymywaną na własny koszt i złożoną z poddanych żelaznej dyscyplinie niewolników, wygłodzonych biedaków oraz synów zrujnowanych rodzin, którzy pewni, że będą dobrze żywieni w jego „szkole treningowej” – ludu gladiatorius, zwabieni zapłatą i możliwością zdobycia majątku dzięki zwycięstwom, które nauczą się tu odnosić, a także licząc na premię, jaką otrzymają, jeżeli dożyją do wygaśnięcia kontraktu – powierzali laniście cynicznie swoje ciała i życie, zrzekali się wszystkich swych praw i zobowiązywali iść bez drżenia na jego rozkaz na rzeź*¹⁴³. Jakkolwiek los gladiatora może nam się wydawać marny, a równie marne motywacje wojowników, trzeba przyznać, że chętnych nie brakowało, a i ci, którzy wywalczyli sobie wolność, często ponownie wkraczali w gladiatorskie szeregi, choć zdobyli wcześniejszymi walkami i wolność i majątek. Być może przyczyny należy upatrywać w owym cynicznym podejściu do własnego ciała i życia, podejściu, które nie mogło być inne, jeśli pełnym głosem miało się zakrzyknąć na arenie „Ave, Imperator, morituri te salutami!” – „Bądź pozdrowiony cesarzu, mający umrzeć ciebie pozdrawiają”.

Walki gladiatorów nie zawsze kończyły się śmiercią jednego z przeciwników; zazwyczaj przegrany był jedynie ogłuszony, lub wyczerpany długą walką, kładł się wtedy na plecach, unosząc w górę lewą rękę, prosząc o łaskę, ta zaś zależała od zwycięscy, zgromadzonego ludu lub zasiadającego w amfiteatrze władcy. Jeśli cesarz był obecny, od niego zależała decyzja, choć najczęściej prosił publiczność o wyrażenie swego zdania. Dalsza procedura jest powszechnie znana, odpowiednio na znak darowania życia cesarz podnosił kciuk w górę, w przypadku skazania na śmierć, kciuk zwrócony był ku dołowi. Trajan uwolnił wszystkich gladiatorów, którzy przeżyli, urządzone przez niego walki w roku 109 n. e., co dowodzić miało jego niezwykle szlachetności (czyn ten nie był wielkim wyrzeczeniem dla Trajana, gdyż we wcześniejszych wojnach dackich, uzyskał on 50 000 jeńców, którzy mogli uzupełnić armię gladiatorów). O ile gladiator miał szanse wyjść z pojedynku cało, szansy takiej nie miał niewolnik, przestępca czy chrześcijanin, którzy znaleźli się w Koloseum.

Także przestępcy często uczestniczyli w walkach, ale walki te nie pozostawiały jakichkolwiek złudzeń co do możliwości wyjścia z amfiteatru żywym. Od grupy skazańców odłączano parę, jednemu z mężczyzn dawano broń, drugiego zaś pozostawiano z „gołymi

¹⁴³ J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie...*, s. 270.

rękami”. Wynik był łatwy do przewidzenia, a radość z wygranej (jeśli w ogóle o takiej mówić można) trwała krótko, gdyż szybko zwycięzcę pozbawiano broni, oddając ją kolejnemu z grupy, który znów walczyć miał z bezbronnym. Równie okrutne były walki zwierząt i walki ludzi ze zwierzętami. Jak o tym pisał Seneka, a jak za nim powtarza te słowa Bogdan Danowicz w książce „Był cyrk olimpijski...”: (...) *szlachtowało się tam (w Koloseum) ludzi i zwierzęta, aby nawet najmniejsze pauzy nie pozostały nie wykorzystane. W roku 80, podczas studniowych uroczystości z okazji poświęcenia Koloseum, tylko w jednym dniu demonstrowano około pięciu tysięcy różnych zwierząt, a w całym tym okresie zabito ich ponad dziesięć tysięcy. Zwierzęta walczyły ze sobą, np. słoń z bykiem lub niedźwiedziem, jelenie z dzikami, lwy z panterami, tygrysy z wilkami*¹⁴⁴. Okrucieństwo wobec ludzi i zwierząt, jakie prezentowali ludzie za czasów Cesarstwa nie ma chyba równego sobie w dziejach. A wszystko to jedynie dla widowiska, dla rozrywki ludu i utrzymania władzy cesarzy.

Lud zasiadający w amfiteatrze nie podnosił głowy, niebezpieczeństwo rewolty nie istniało. Władcy rzymscy odkryli prawidłowość, jaką znali też wszyscy kolejni przedstawiciele władz totalitarnych: początkiem rewolucji jest nuda, a należy przypomnieć, iż większość mieszkańców Rzymu była bezrobotna, a bez mała połowę dni w roku obejmowały wolne od pracy święta. Siła widowiska musiała działać nawet na tych, pozbawionych patologicznej żądzy oglądania krwawych scen. Święty Augustyn, aby ukazać niebezpieczeństwo owego theatrum opowiadał o przyjacielu chrześcijańskim, który pragnąc wystawić się na próbę, zasiadł na stopniach Koloseum. Początkowo, modląc się o siłę duchową, nieczuły był na rozgrywające się na arenie sceny, ale stopniowo, widowisko poczęło go wciągać aż, jak inni obok niego, zaczął krzyczeć i wiwatować. Stał się częścią widowiska. Taka jest bowiem siła tłumu, który wciąga jednostkę w swe szeregi, nie pozwalając jej na indywidualne reakcje.

Reakcje publiki w Koloseum były ściśle określone i oczywiście spowodowane do najprostszych ludzkich odruchów, wręcz atawizmu. Z czasem kolejni cesarze zaczęli przejawiać niechęć do tych krwawych i prostackich widowisk, aż pod koniec IV wieku n. e. zniknęły one całkowicie wraz z edyktem Honoriusza o zniesieniu walk gladiatorów. Obecnie pośrodku Koloseum wznosi się krzyż będący milczącym hołdem dla ofiar, a w Wielki Piątek papież odprawia w murach Koloseum Drogę Krzyżową. Nowa wiara przejęła ten symbol chrześcijańskiego cierpienia.

¹⁴⁴ B. Danowicz, *I był cyrk olimpijski...* Wyd. Iskry, Warszawa 1984, s. 22.

Być może ten swoisty teatr okrucieństwa hartować miał umysły przyszłych żołnierzy, aby w walce nie cofnęli się przed zadaniem śmiertelnego ciosu. Wydawać się może, że jest to jedna z kilku przyczyn chętnego wykorzystywania estetyki rzymskiej w systemach totalitarnych; Napoleon Bonaparte powoływał się na wzorce rzymskiego imperium, podobnie jak ponad sto lat później robił to Hitler w swej Tysiącletniej Rzeszy (powitanie nazistowskie wywodzi się wszak z Rzymu, ale nie jest to oczywiście jedyny przykład takiego nawiązania). Żołnierz nie może bowiem cofać się przed zadaniem bólu, refleksja natury moralnej nie może iść w parze z mordem. Wprawieni w walce, ale i w oglądaniu krwawych walk Rzymianie, nie wahali się iść na śmierć na jedno skinienie swego przywódcy, podobnie umierali wszyscy żołnierze gnani na śmierć przez „nieśmiertelnych wodzów”.

W przypadku świata starożytnego zastanawia, a wręcz szokuje ta kardynalna niekonsekwencja, na którą zwraca również uwagę cytowany już Yvon Thebert; *Jak można wynaleźć filozofię, politykę, zbudować pomniki doskonale ucieleśniające te nowe wartości i jednocześnie kazać ludziom bić się w amfiteatrze lub zniewolić część ludzkości?*¹⁴⁵. Odpowiedzi na to pytanie musimy szukać w najbardziej fundamentalnych ideach naszej cywilizacji i kultury, w ideach wiedzy i postępu. A nasza kultura – jak twierdzi Emmanuel Levinas – jest na wskroś immanentna, a zatem jej podstawowym wymogiem jest sprowadzanie tego, co nieznane do znanego, zagarnianie go w krąg wiedzy, która ostatecznie staje się władzą. To, co obce, budzi strach, ponieważ może zagrażać naszej ideologii, naszym przekonaniom i naszej wierze. Może w sobie zawierać ładunek o niespotykanej sile, który, jeśli na czas go nie rozbroić, gotów rozsadzić naszą rzeczywistość, tak misternie budowaną, uporządkowaną dzięki pracy wielu pokoleń. Dlatego obcego, innego, należy wchłonać.

Jak to możliwe, że ludzi całymi gromadami mordowano na arenie ku uciesze tłumów? Wielu autorów analizujących dzieje starożytne wyraża przekonanie, że krwawe widowiska organizowano dla utrzymania porządku w państwie; władcy zapewniali ludziom chleb i rozrywkę. Jak jednak było możliwe, że ludzie chcieli w tym krwawym theatrum uczestniczyć? Uważam, że przyczyn należy szukać właśnie w ideach immanencji, gdyż to ona ukształtowała umysły starożytnych (a także i nasze). Na arenie nie mordowano ludzi, odmawiano bowiem tym, którzy wchodzili w krąg widowni, takiego statusu. Ci, którzy wkraczali na arenę z piętnem przestępcy, niewolnika, lub jeńca, nie byli wszak obywatelami Rzymu, ergo nie byli ludźmi. Gladiatorzy zaś stanowili odrębną grupę, która częściowo

¹⁴⁵ *Ibidem*. s. 171.

podzielała status wcześniej wymienionych, ale dodatkowo stawiała się czymś na kształt armii, tak przecież w Rzymie szanowanej.

Los niewolnika, przestępcy czy jeńca nie mógł zatem wzruszać, jak nie wzruszała nikogo śmierć zwierzęcia, gladiator zaś, walczył w równej walce i tylko od niego zależało zwycięstwo – wkraczał zatem w pole gry, choć gry nierzadko śmiertelnej. Nikt nie mógłby patrzeć bez zmrużenia oka na śmierć bliskich, czy sąsiadów, ale patrzeć na śmierć istot, które nic nie mają ze mną wspólnego, nie jest żadnym problemem. Trzeba wymazać jedynie ten drobny fakt, że istota na którą patrzę, jest tak bardzo do mnie podobna, lecz przecież nie mówi jak ja i nie myśli jak ja. Podobne przekonanie żywili hitlerowscy żołnierze, potęgując ją jeszcze o ideę binarnej opozycji czystości i brudu. Inny jest nieczysty, brudny, niesie ze sobą chorobę i śmierć. Innego należy zatem albo podporządkować naszym standardom, albo inaczej unicestwić.

Wieczne Miasto było podporządkowane władzy. To władcy budowali najwspanialsze świątynie i budowle o charakterze publicznym. Robili to dla utrzymania władzy, dla utrzymania porządku. Koloseum było zaś najwspanialszym symbolem tej wszechogarniającej władzy, gdyż pozwalało na uczestnictwo w jej misterium. Publiczność mogła patrzeć jak to, co inne znika, pozostawiając nietkniętym ład imperium – najwyższe dobro.

II. 3 ŚREDNIOWIECZNE MROKI

Miasto to zupełnie mi się nie podoba. Mieszkają w nim osoby najróżniejszego pokroju, które pochodzą ze wszystkich możliwych krajów, a każda rasa przynosi własne przywary i obyczaje. Nie można w tym mieście żyć, nie splamiwszy się jakimś występkiem. Każda dzielnica obfituje w odrażające sprośności (...). Im ktoś nikczemniejszy, tym większym cieszy się poważaniem. Nie mieszajcie się z gawiedzią w zajazdach (...). Niezliczeni są bowiem w mieście pasożyty. Aktorzy, błażni, zniewieściali młodzieńcy, ciemnoskórzy, pochlebcy, efebi, pederasty, śpiewające i tańczące dziewczęta, szarlatani, wyspecjalizowane w tańcu brzuchate baletnice, czarownicy, ludzie trudniący się wyłudzeniem pieniędzy, lunatycy, magowie, aktorzy mimiczni, żebracy – oto osoby, zapelniające domy. Dlatego, jeśli nie chcecie obcować ze złoczyńcami, nie mieszkać w Londynie. Nie mówię nic złego o ludziach wykształconych, o duchownych i o Żydach. Uważam jednak, że żyjąc wśród szubrawców, również i oni stają się mniej doskonali, niż w jakimkolwiek innym mieście.

Richard Devize

Tak pod koniec XII stulecia Richard Devize, mnich z Winchesteru opisywał Londyn i Londyńczyków (słowa te pozwoliłam sobie powtórzyć ze względu na ich szczególną barwność). Ten krótki przekaz informuje nas, w jaki sposób autor oceniał miejskie życie. Ale też miejskie życie musiało mocno odbiegać od głoszonych przez Kościół ideałów; było pełne pokus, zepsucia, było miejscem grzechu. Człowiek, wywodzący się z Edenu dotarł aż tu – miasto było postrzegane jako symbol upadku człowieka. Taka może być interpretacja słów Richarda Devize, ale czy wszystkie średniowieczne miasta tak wyglądały, a wreszcie: czy wszyscy myśliciele epoki mieli podobnie negatywny pogląd na sprawę?

W badaniu zjawisk średniowiecza zachodzi podstawowa trudność wynikająca z jednej strony z przedziału czasowego obejmującego przeszło tysiąc lat, z drugiej zaś z różnorodności kulturowej, która mimo głoszonych idei uniwersalistycznych, musiała być udziałem średniowiecznej Europy, ze względu na rozległy teren, brak infrastruktury, odmienne tradycje na różnych terenach. Byłoby naiwnym błędem sądzić, iż między rokiem 476 – datą upadku cesarstwa rzymskiego, a 1453 – upadkiem Konstantynopola, świat europejski nie ulegał przemianom. Daty wyznaczające ramy średniowiecza mają zasadniczo symboliczny charakter, ale faktycznie wyznaczają przełomy w historii zachodniego świata. O ile, co do daty otwierającej nową epokę nie ma większych sporów, to data zamykająca pozostaje

sporna; alternatywnie podawane są daty odkrycia Ameryki, czyli rok 1492, upadek Konstantynopola – rok 1453, oraz rok 1455 – data wynalezienia czcionki drukarskiej przez Johanna Gutenberga. Tak o tym sporze pisze Ryszard Solik, przywołując wyniki badań Bronisława Geremka: *O znaczeniu symbolicznym tych dat, szczególnie drugiej – upadek Konstantynopola – dziś w pięćsetną rocznicę odkrycia Ameryki obchodzonej niezwykle hucznie, interesująco wypowiadają się profesorowie Duby i Geremek. Odkrycie Ameryki – rozszerzając historię Zachodu na całą planetę – przyniosło określone następstwa. Przede wszystkim uzmysłowiło Europejczykom, iż są jedynie częścią nieznanego im świata. Wydarzenie to nie wywarło jednak, jak się może obecnie wydawać, tak wielkiego wrażenia jak upadek Konstantynopola. Ciekawych wniosków w zakresie świadomości zachodzących naówczas zmian dostarczają badania Bronisława Geremka. Materiał źródłowy w bardzo znikomej formie dokumentuje odkrycia geograficzne. Natomiast profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego w wykładach z kosmografii zaledwie wspominają o odkryciu Ameryki*¹⁴⁶. Bronisław Geremek jednoznacznie ocenia, iż to właśnie upadek Konstantynopola stanowi tak istotną datę w historii świata z następującego powodu: poczucie wspólnoty, jakie towarzyszyło Europejczykom, wynikało nie z faktu bycia razem, ale z obawy przed innymi.

Ta podstawowa dychotomia: swój – inny, podstawowa w tworzeniu jakiegokolwiek wspólnoty, zadziałała tu najsilniej. Jak sam Geremek o tym pisze: *Chrześcijaństwo średniowieczne szukało pozytywnego odniesienia w idei wypraw krzyżowych, ale do kształtowania świadomości europejskiej przyczyniły się w sposób decydujący wielkie, powszechne obawy: najpierw strach przed Mongołami, później przed Turkami*¹⁴⁷. Napór odmiennej cywilizacji stanowił zatem nie tylko zagrożenie, ale był realnym aktem agresji, zagarniającym część znanego wówczas świata i włączając go w swoją strefę wpływów. Konstantynopol jako ostatnia ostoja cywilizacji starożytnej na Wschodzie upadł, co stanowiło dla Europejczyków poważny problem, zarówno militarny, logistyczny (także w przypadku szlaków handlowych), jak i psychologiczny; Europa została pokonana na swoim terenie i musiała się pogodzić z utratą ziem. Podobnie odkrycie Ameryki mogło stanowić przyczynek do refleksji na temat świata i jego różnorodności, nie było to jednak na tyle bliskie przestrzennie doświadczenie, aby zaważać wyobraźnię ówczesnych.

Spróbujmy wczuć się w umysły ludzi tamtej epoki: opowieści przywożone z Nowego Świata musiały mieć posmak bajek, z występującymi weń niesamowitymi potworami,

¹⁴⁶ R. Solik, *Z dziejów kultury artystycznej Średniowiecza ...*, s. 5.

¹⁴⁷ B. Geremek, *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, Wyd. Ossolineum, Wrocław, 1978., s. 65

baśniowymi miastami i pałacami. Z perspektywy współczesności dyskusję nad datą zamykającą epokę średniowiecza rozszerzyć można o datę wynalazku Gutenberga, jako wieńczącą epokę – także zmiana sposobu zapisu, a w konsekwencji rozpowszechnienie słowa pisanego miało wielki wpływ na losy świata. Zostanę jednak przy dacie upadku Konstantynopola, jako zamykającej okres średniowiecza (problem ma szerszy charakter, przekraczający ramy mojej pracy).

Jak już wyżej zostało zaznaczone średniowiecze obejmuje tysiącletnią historię, w związku z czym dzielone jest na podokresy: wczesne średniowiecze od 476 roku do XI wieku; dojrzałe średniowiecze – XII i XIII wiek; Jesień średniowiecza – XIV i XV wiek. Z racji szerszych zainteresowań mojej pracy problemy kultury średniowiecznej interesować mnie będą jedynie w ograniczonej formie, a problemy ciała i jego funkcjonowanie w przestrzeni miejskiej pokażę na wybranych przykładach.

Może się wydawać, iż nie ma dwóch epok następujących po sobie, równie różnych jak starożytność i średniowiecze. Faktycznie jednak wielu badaczy podkreśla, że okres między V a VIII wiekiem należy uznać za przejściowy między dwiema epokami¹⁴⁸. *Był to czas wielkich przesunięć etnicznych ze Wschodu na Zachód i powstawania na gruzach rozkładającego się Cesarstwa Rzymskiego nowych państw narodowych. Nie posiadały one pierwotnie, z punktu widzenia publiczno-prywatnego, pełnej suwerenności, lecz w zasadzie uznawały nad sobą zwierzchność Cesarstwa. Stan taki trwał tak długo, jak długo istniały wpływy polityczne Bizancjum na Zachodzie. Ich ostateczne załamanie się, przypadające na połowę wieku VIII, łączy się z wielkim przewrotem gospodarczym, jaki przeżywały kraje Zachodu w związku z opanowaniem Morza Śródziemnego przez Arabów. Zmiany polityczne, a zwłaszcza gospodarcze, którym uległ świat ówczesny, były tak głębokie, że Henri Pienne, jeden z najwybitniejszych znawców tej epoki, nie waha się przesunąć granicy między starożytnością a średniowieczem właśnie na wiek VIII*¹⁴⁹. Jak zatem widać ramy epoki są dyskusyjne, jednak zagadnienie pozostawić należy mediewistom, gdyż mnie interesować będzie bardziej fakt pojawienia się filozofii i moralności chrześcijańskiej, która miała zasadniczy wpływ na postrzeganie ciała w kulturze średniowiecznej, a także kształtowanie się nowej przestrzeni miejskiej.

Także i w tym temacie nie ma zgody, co do faktu zmiany mentalności społeczeństw – zmiana taka nigdy nie zachodzi nagle, „z dnia na dzień”. Utarte obyczaje

¹⁴⁸ Taką tezę wyraża np. T. Manteuffel w książce *Kultura Europy średniowiecznej*. Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1974, s. 6.

¹⁴⁹ T. Manteuffel, *Kultura...*, s. 6

codzienności jest najtrudniej zmienić i choć społeczeństwa i ich funkcjonowanie jest dynamiczne to jednak zmiany są zazwyczaj powolne, rewolucje na tym polu należą do rzadkości (takim przykładem może być rok 1968 – rewolucja Dzieci Kwiatów, głoszących idee wolnej miłości, które w efekcie zainicjowały rewolucję seksualną w całym zachodnim społeczeństwie). Jak zaznaczają w swojej książce „Historia ciała w średniowieczu” Jacques Le Goff i Nicolas Truong, powołując się na Paula Veyne i Michela Foucaulta: *„Chrześcijanie absolutnie niczego nie stłumili, to zostało już dawno zrobione”* – (...). *„Bardzo ściśle kontynuacje, jakie można stwierdzić pomiędzy pierwszymi doktrynami chrześcijańskimi a filozofią moralną antyku”, pisze Michel Foucault, świadczą o tym, że „całkowitym błędem” jest sądzić, iż pogaństwo i chrystianizm to dwa przeciwne bieguny teorii i praktyki seksualnej. W rzeczy samej wszędzie czai się karykatura – kultu ciała i swobody seksualnej w wypadku „pogaństwa” Greków i Rzymian, czystości, abstynencji i chorobliwego hołubienia dziewictwa w wypadku chrześcijaństwa*¹⁵⁰. Wymienieni badacze podkreślają, iż zmiana myślenia o cielesności człowieka zaczęła się już w starożytności i nabrała konkretnych kształtów wraz z chrześcijaństwem. Ale zmiana trwała wieki, nie była to z pewnością zmiana widoczna w jednym pokoleniu, i jak o tym będę wspominać niżej, pierwsi kaznodzieje świata chrześcijańskiego, mieli duże trudności w przekonaniu wiernych do reformy sposobu życia, do zarzucenia tradycyjnie uznawanych przyjemności.

Jednym z najważniejszych, jeśli nie najważniejszym akcentem epoki średniowiecza jest religia chrześcijańska. Początkowo chrześcijaństwo było religią wschodnich obszarów Morza Śródziemnego i rozprzestrzeniało się dzięki podróżnym wędrującym z miasta do miast i przekazującym nowe religijne idee. Już za czasów Trajana odróżniano chrześcijan, jako odrębną grupę wyznaniową, od Żydów, a Rzymianie pierwszy raz odnotowują tę różnicę za sprawą wielkiego pożaru w Wiecznym Mieście, który mieli wywołać właśnie chrześcijanie, a przynajmniej na nich została zrzucana wina przez samego Nerona. Początkowo jednak religia słabo była widoczna w miastach, w przestrzeni publicznej, a głównym miejscem, w którym odbywały się obrzędy, był prywatny dom. Jednak o chrześcijaństwie można mówić jako o religii miejskiej; późniejsze miasto średniowieczne to również centrum religijne, miasto jest „ciałem wiernych”. W II wieku zaczynają się prześladowania chrześcijan, a w latach 250 – 260 dochodzi do masowych rzezi, ale pomimo to, wiernych wciąż przybywało.

¹⁵⁰ J. le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu*. Tłum. I. Kania, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2006, s. 40.

Punktem zwrotnym w historii chrześcijaństwa okazał się edykt mediolański wydany w roku 313 przez Konstantyna, dzięki któremu chrześcijaństwo uznano za legalną religię w całym Cesarstwie, sam Konstantyn był pierwszym cesarzem wyznającym nową wiarę. Jeśli próbować podsumować ten jakże skrótowy szkic początków chrześcijaństwa, zaskakującym wręcz wydaje się jak krótki okres czasu wystarczył, aby chrześcijaństwo stało się religią dominującą w Imperium. Wystarczyły trzy stulecia od narodzin Chrystusa, aby nową wiarę przejęli rządzący Imperium, a kiedy sam Konstantyn wstępował na tron, chrześcijanie stanowili już jedną trzecią całej ludności¹⁵¹. Religia zatem, ale także pogańska filozofia, ukształtowały tę rozległą epokę, o której dość niesprawiedliwie zwykło się mówić Wieki Ciemne – pojęcie to ukształtowało się w epoce odrodzenia, kiedy to ideałów w sztuce, filozofii i nauce szukano w epoce antyku, zaś czas pomiędzy starożytnością i wiekiem XV uznano za okres przejściowy, do ponownego odrodzenia się idei człowieka pojmowanego w duchu humanistycznym (szerzej ten problem podejmę w następnym podrozdziale poświęconym właśnie odrodzeniu).

W średniowieczu powszechne było przekonanie, że „Jesteśmy karłami na barkach olbrzymów”. Dziedzictwo filozoficzne starożytności stanowiło fundament dla nowej epoki – obok religii chrześcijańskiej, lecz fundament trudny do zaakceptowania, bo z gruntu przecież pogański. Należało zdecydować na ile ta dawna, pogańska właśnie nauka, nadaje się do nowych celów wyznaczanych przede wszystkim przez nową wiarę. Spór trwał właściwie przez całe średniowiecze, a koniunktura sprzyjała raz jednemu, raz drugiemu przedstawicielom skrajnych stanowisk. Zasadnicza postawa została jednak ustalona przez Ojców Kościoła i określona najtrafniej przez św. Augustyna, gdy oświadczył, że chrześcijanie powinni posługiwać się kulturą antyczną tak, jak Żydzi posługiwali się spuścizną po Egipcjanach. „Jeśli filozofowie (pogańscy) wypowiedzieli przypadkiem prawdy pożyteczne dla naszej wiary, zwłaszcza filozofowie platońscy, nie tylko nie należy się tych prawd obawiać, ale należy je, ku pożytkowi naszemu, odebrać tym posiadaczom nieprawym”¹⁵². Filozofia starożytna stała się zatem źródłem „materiału budowlanego” dla nowej rzeczywistości, a korzystano z niej w podobny sposób jak korzystano z kamienia, który tworzył dawne, pogańskie świątynie; dawne obiekty burzono, by budulec wykorzystać na nowo ku chwale nowego Boga. Jedną z niewielu budowli, która przetrwała ten okres gruntownych reform, czynionych w imię Jednego Boga, był rzymski Panteon, zamieniony na chrześcijańską świątynię w początkach VII wieku, po niewielkich modyfikacjach.

¹⁵¹ R. Sennet, *Ciało i kamień...*, s. 116.

¹⁵² J. Le Goff, *Kultura...*, s. 121-122.

Co do adaptacji antycznej filozofii do nowych celów, sprawa wyglądała na bardziej skomplikowaną. Przykładem tych trudności może być postawa świętego Hieronima, który chętnie korzystał z pism pogańskich filozofów. Święty jednak niedługo mógł się cieszyć bezkarnością na polu filozoficznym; miał sen, w którym nawiedził go sam Bóg i napomniął słowami: „Jesteś cycerończykiem, a nie chrześcijaninem”. Jak pisze o tym Jacques Le Goff: *Hieronim był zresztą rzecznikiem tego samego kompromisu, co i św. Augustyn: niechaj pisarz chrześcijański postępuje ze swoimi pogańskimi wzorami, jak Żydzi z ostatniej księgi Pięcioksięgi z brankami, którym przed zaślubieniem ich zgalali włosy, obcinali paznokcie i dawali nowe szaty*¹⁵³. Jak zatem widać między epokami starożytności i średniowiecza istniała zasadnicza bariera stanowiona przez religię, która wyznaczała społeczny ład tak w jednym, jak i drugim przypadku. Ład chrześcijański znacząco jednak odstawał od poprzedniego. Racje zapewne mają, co raz jeszcze podkreślę, badacze mówiący, iż błędem jest biegunowe postrzeganie antyku i wieków średnich – tak prosta zasada nie istnieje, nie może być stosowana do kultury i kulturowych zachowań. Nie ma ostrego cięcia między epokami, nie ma linii demarkacyjnej, zmiana kulturowa istnieje, ale zmiana ta zachodzi w czasie, czasie obejmującym kilka, może nawet kilkanaście, pokoleń.

Nowa religia domagała się nowego języka przekazu, język ten nie mógł wynikać w prostej linii z języka dawnych filozofów, gdyż ten pozostawał na zbyt dużym poziomie abstrakcji, która uniemożliwiała jego zrozumienie „prostaczkom”. Le Goff – wielki znawca epoki średniowiecza – stwierdza wprost, iż regres był konieczną adaptacją do warunków epoki. Przedstawiciele chrześcijańskich intelektualnych elit musieli zrezygnować z intelektualnego wyrafinowania i zniżyć się do poziomu swoich owieczek. Święty Hieronim powiada, że kaznodzieja winien wzbudzać więcej jęków, niż oklasków, zaś święty Augustyn, że lepiej jest być zganionym przez gramatyków, niż niezrozumianym przez lud. Ta szczególna „praca u podstaw” staje się naczelnym celem pierwszej połowy epoki. To, co mnie interesuje szczególnie, to odpowiedź na pytanie jak w realiach powszechnego już światopoglądu chrześcijańskiego funkcjonowały miasta, a w nich ciała mieszkańców, przybyszów, żebraków i włóczęgów.

Jak już wspomniałam, ze względu na fakt przestrzennych i czasowych ram epoki swoją wypowiedź ograniczę do kilku szczególnie interesujących mnie zjawisk, którymi są: życie codzienne mieszczan, architektura miejska, a przede wszystkim katedra jako wyraz

¹⁵³ J. Le Goff, *Kultura...*, s. 122.

filozofii epoki, postrzeganie ludzkiego ciała przez pryzmat religii i religijności, oraz miejsce śmierci w życiu społeczeństw średniowiecznej Europy.

MIASTA I ICH MIESZKAŃCY

W początkach nowej epoki stare siedziby władców musiały ulec powolnemu zapomnieniu. Miasta, takie jakimi znano je w starożytności, poczęły obumierać w początkach średniowiecza, zaś *miasta, które zachowały jeszcze jakąś żywotność, zawdzięczają to niekiedy swojej istniejącej wciąż funkcji gospodarczej, dawnej lub nowej, związanej zwłaszcza z importem towarów luksusowych, z obecnością wschodnich kupców, nazywanych Syryjczykami, którymi najczęściej są Żydzi, albo z przepływem grup pielgrzymów. W ten sposób Rzym, Marsylia, Arles, Narbonna, Orlean są nadal wrotami na Wschód. Ale najważniejsze ośrodki miejskie – to te, w których rezydują nowi barbarzyńscy królowie, zwłaszcza zaś siedziby biskupów oraz miejsca słynnych pielgrzymek*¹⁵⁴. Od razu rzuca się w oczy położenie tych miast na szlaku handlowym, u wybrzeży Morza Śródziemnego, gdy w głębi lądu powstają nowe siedziby, dla nowych władców.

Pogarszające się warunki bezpieczeństwa wpływają na kształt siedzib możnowładców, których to główną funkcją staje się funkcja obronna. Na rozległych terenach ówczesnej Europy pojawiają się zamki będące schronieniem dla okolicznej ludności w razie alarmu. Ta tendencja obronna powoduje, iż w XI wieku we Francji kamień, używany jako budulec, prawie całkowicie wypiera drzewo, najważniejszy materiał wczesnego średniowiecza; drewno jako materiał i las jako miejsce szczególne we wczesnym średniowieczu stanowiły swoiste fenomeny, o których tak pisze Le Goff: *Na Średniowiecznym Zachodzie wszelki postęp to karczowanie (...). Średniowieczna Europa długo była aglomeratem, układanką z włości, zamków i miast wylaniających się z pustych obszarów. A ówczesne pustkowia – to las. Tam się chronią dobrowolni i mimowolni adepti fuga mundi: pustelnicy, kochankowie, błędni rycerze, zbójcy, wszyscy wyjęci spod prawa (...). Ale las jest także pełen grozy, niebezpieczeństw wyimaginowanych i rzeczywistych. Jest on niepokojącym widnokresem, otaczającym średniowieczny świat. Zamyka go, izoluje, dławi. (...). Z jego groźnej gęstwiny wylaniają się nagle głodne wilki, zabójcy, rycerze-rozbójnicy*¹⁵⁵. Człowiek zatem musiał się otoczyć murem, aby poczuć się bezpiecznie. Miasto musiało być obwarowane i zarówno

¹⁵⁴ J. Le Goff, *Kultura...*, s. 126.

¹⁵⁵ *Ibidem*. s. 140-141.

miasta starego, rzymskiego typu, jak i miasta nowe otoczone zostały murami, te zaś poprzedzono fosami, poprzecinano basztami. Baszty wzmacniały mur, w nich też koncentrowały się siły defensywne. Na szczycie murów znajdował się chodnik straży; tędy strażnicy przechadzali się wypatrując ewentualnego agresora i tu ustawiali się obrońcy w czas oblężenia.

Wejście do miasta było dobrze zabezpieczone; brama była ciężka, broniona przez dwie baszty umieszczone po jej bokach, nad bramą umieszczona była brona – opuszczana kolczasta krata, do samej bramy prowadził zwodzony most opuszczany nad fosą. Dla lepszego zabezpieczenia bramy, po przeciwnej stronie fosy budowano często tak zwany barbakan – dopiero zdobycie barbakanu otwierało drogę do ataku na bramę. Ten rozbudowany system obronny miał również znaczenie symboliczne; mury zabezpieczać miały zarówno przed wrogiem w postaci ludzkiej, jak też przed tym, co nieznane, grzeszne, obce. W średniowiecznym świecie na wiernego czyhało wiele niebezpieczeństw i tylko jednym z nich był realny atak obcego rycerstwa.

Średniowieczne miasto otaczał las, w którym zamieszkiwały fantastyczne postacie, wodzące człowieka na pokuszenie. W lasach zamieszkiwały wilki, najgroźniejsi wrogowie, wyrastający w wyobraźni średniowiecznych na prawdziwe monstra z piekła rodem. Polowania na wilki były codziennością wynikłą z konieczności. Wilk stał się symbolem tego, co demoniczne, złe, dlatego też jego oswojenie musiało być rzeczą niespotykaną, cudowną. I rzeczywiście w żywotach świętych natrafiamy na takie zdarzenia, przykładem może być święty Franciszek, który ujarzmił potwora z Gubbio. W tym kontekście nie dziwi nas historia Czerwonego Kapturka, przekazywana z pokolenia na pokolenie, a której najdalsze korzenie sięgają tych od dawnych ludzkich lęków przed zwierzęciem – bestią.

Mury miasta miały większą moc, niż li tylko ochrona przed złem w jego materialnych przejawach, a miały chronić także przed grzechem, siłami nieczystymi, dlatego też mury skrapiane były obficie święconą wodą podczas religijnych uroczystości.

Jak mogły wyglądać ulice średniowiecznych miast europejskich? Dla Europejczyka pytanie to wydaje się nie nastroczać trudności; wystarczy nam odwiedzić Wrocław, czy Kraków, Ulm czy Rouen. Czy jednak to rzeczywiście wystarczy, aby zdać relacje ze średniowiecznego miasta? Zaczniemy od tego, że średniowieczne miasta, poza miastami włoskimi, gdzie rzymska tradycja urbanistyczna wciąż była obecna, nie posiadały brukowanych ulic. Mieszkańcy nie troszczyli się zbytnio o zachowanie czystości, zatem normą było wyrzucanie wszelkich nieczystości na ulicę, gdzie mieszały się one z błotem; brak higieny wynikał z kilku powodów.

Pierwszym, najbardziej dla mnie interesującym, jest religijność. Ujmując rzecz krótko (w dalszej części wywodu tycaącego się miejskiej kultury średniowiecznej sprawę rozwinę): nadmierna troska o ciało uważana była za rzecz zgoła grzeszną; człowiek religijny winien zapewnić czystość duszy, a ciało umartwiać, gdyż samo ono jest zarzewiem grzechu i jako takie jest złe. Kolejne powody, dla których średniowieczni nie przywiązywali wielkiej wagi do spraw czystości, to fakt trudności natury obiektywnej: w miastach nie istniała kanalizacja. W niektórych miastach przetrwała tradycja rzymskich łaźni, lecz uczęszczać mogli do nich jedynie mężczyźni, a z czasem ich – łaźni – reputacja podupadła na tyle, że szanujący się obywatel miasta doń uczęszczać zaprzestał, lub przynajmniej nie obnosił się ze swą skłonnością (jak już powiedziałam skłonność do czystości ciała musiała budzić słuszne podejrzenia wśród ówczesnych).

Ponadto średniowieczni nie łączyli brudu z chorobą – w zwykłej postaci, zarazy – w wersji najgorszej z możliwych. Bakterie, czy wirusy nie mieściły się w wyobraźni ludzi średniowiecza, a zaraza musiała posiadać źródła natury metafizycznej – daje tu o sobie znać symboliczny sposób myślenia, o którym następująco pisał Johann Huizinga: *Symbolizm, rozpatrywany w zestawieniu z myśleniem przyczynowym, jest czymś w rodzaju krótkiego spięcia w dziedzinie ducha. Myśl szuka powiązań pomiędzy dwoma przedmiotami, nie śledząc ukrytych powikłań łączącego je związku przyczynowego, ale znajduje ów związek poprzez nagły przeskok, nie jako łańcuch przyczyny i skutku, lecz jako łańcuch między znaczeniem rzeczy i jej celem*¹⁵⁶. Przy takim założeniu przyczynę zarazy można było upatrywać w poczynaniach grzesznego sąsiada, a najczęściej – obcego (na przykład Żyda), nie zaś w przyczynach natury obiektywnej. Nieczystości zatem wyrzucano bez skrupułów wprost na ulicę. O ile w porze letniej na ulicach panował piach i kurz, tak przy najmniejszym deszczu, ulica zmieniała się w błotnisty potok, w którym grzęźli ludzie i zwierzęta.

Zanim w XIV wieku ulice zaczęto regularnie brukować, we wcześniejszym czasie przerzucano przezeń drewniane bale, po których można było przejść suchą stopą, bądź też układano pojedyncze kamienie, po których skacząc można było się przemieszczać z miejsca na miejsce. Jak zauważa Tadeusz Manteuffel: *Jeżeli niełatwa była wędrówka po mieście w dzień, to stawała się ona zupełnie prawie niemożliwa w nocy. Miasta średniowieczne nie uznawały sztucznego oświetlenia, toteż z nastaniem bezksiężycowej nocy tonęły w zupełnych ciemnościach. Mieszkańcy, zmuszeni do wyjścia z domu, zaopatrywali się w latarki i sami sobie oświetlali drogę. Jedynie w czasie nadzwyczajnych uroczystości lub festynów*

¹⁵⁶ J. Huizinga, *Jesień Średniowiecza*. Tłum. T. Brzostowski, Wyd. PIW, Warszawa 2003, s. 241.

iluminowano miasto pochodniami, umieszczanymi przez mieszczan przed ich domami. Ciemne ulice były odpowiednim terenem do awantur, napadów i rozbojów. Ponieważ strażnicy nocni nie potrafili ich opanować, władze miejskie polecały często zamykać na noc ulice przy pomocy przeciągniętych przez nie w poprzek grubych łańcuchów żelaznych¹⁵⁷. Myślę, że w średniowieczny miejski świat wprowadzić może świetnie fragment książki Patricka Suskinda *Pachnidło* i choć opis dotyczy osiemnastowiecznego Paryża, to mogę, chyba słusznie, zakładać, że między XIII, a XVIII wiekiem w warstwie przez Suskinda opisywanej, nie zmieniło się znacząco wiele. Paryż przednowoczesny według Suskinda: *W epoce, o której mowa, miasta wypełniał wprost niewyobrażalny dla nas, ludzi nowoczesnych, smród. Ulice śmierdziały łajnem, podwórza śmierdziały uryną, klatki schodowe śmierdziały przegniłym drewnem i odchodami szczurów, kuchnie – skisłą kapustą i baranim łojem; w nie wietrzonych izbach śmierdziało zastarzałym kurzem, w sypialniach – nieświeżymi prześcieradłami, zawilgłymi pierzynami i ostrym, słodkawym odorem nocników. Z kominków buchał smród siarki, z garbarni smród żrących ługów, z rzeźni smród zakrzepłej krwi. Ludzie śmierdzieli potem i nie praną garderobą; z ust cuchnęło im zepsutymi zębami, z żołądka odbijało im się cebulą, a ich ciała, jeżeli nie były już całkiem młodzieńcze, wydzielały woń starego sera, skwaśniałego mleka i obrzękłych, zrakowaciałych tkanek. Śmierdziało od rzeki, śmierdziało na placach, śmierdziało w kościołach, śmierdziało pod mostami i w pałacach. Chłop śmierdzał tak samo jak kapłan, czeladnik tak samo jak majstrowa, śmierdziała cała szlachta, ba – nawet król śmierdzał, śmierdzał jak drapieżne zwierzę, a królowa śmierdziała jak stara koza, latem i zimą¹⁵⁸*. Znamienne, że historia opowiedziana w książce Suskinda ma swój finał na Cmentarzu Niewiniątek, miejscu jakże znaczącym dla średniowiecznej kultury. Ale nie uprzedzajmy faktów. Niezwykle wydaje się, że w tym świecie przesiąkniętym przez surową religijność, w świecie, gdzie ciało znalazło się niejako „na wygnaniu”, jednocześnie świat ludzi średniowiecza, ich życie przez cielesność były przesiąknięte; nad miastem unosił się zapach ciał, ciała potykały się o siebie, potraçały się wzajem. Ciała nie dawały o sobie zapomnieć.

Centrum miasta stanowił rynek, od którego odchodziły najważniejsze ulice. Na rynku znajdowały się najważniejsze gmachy publiczne, a więc kościół, ratusz, sukiennice, siedziby głównych gildii i cechów oraz waga miejska. Ratusz zajmował ważne miejsce w sprawowaniu władzy nad miastem; odbywały się tu spotkania rady miejskiej, zebrania

¹⁵⁷ T. Manteuffel, *Kultura...*, s. 180.

¹⁵⁸ P. Suskind, *Pachnidło. Historia pewnego mordercy*. Tłum. M. Łukaszewicz, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2005, s. 5-6.

obywateli miasta, uroczystości miejskie, przed jego wejściem znajdował się pręgierz, w środku zaś znajdowała się sala sądowa, a w dolnych kondygnacjach wieży znajdowało się więzienie. Pręgierz spełniał ważną funkcję w systemie karnym miast, ale spełniał także rolę prewencyjną; mieszkańcy miasta woleli nie dopuścić do hańby, jaką było już samo postawienie pod pręgierzem.

Dom mieszczanina był skromny; na dole znajdował się zazwyczaj sklep, bądź warsztat, po bokach znajdowały się korytarze lub bramy łączące podwórze (znajdujące się za sklepem) z ulicą. Z bramy (czy korytarza) prowadziły wąskie schody na piętro, do pomieszczeń mieszkalnych. Na mieszkanie składało się najczęściej kilka pomieszczeń: świetlica, alkowa, często pozbawiona okien, kuchnia, latrina, oraz schowek. Funkcję szyb okiennych spełniały zwierzęce błony (szklić okna zaczęto dopiero w XIV wieku), lub chroniono je bezpośrednio okiennicami. Domy były nieskanalizowane; przy niektórych z nich znajdował się dół, do którego wyrzucano nieczystości, a który co jakiś czas oczyszczano. Na noc domy zamykano na przysłowiowe „cztery spusty”, co nie dziwi, kiedy wziąć pod uwagę stopień bezpieczeństwa w ówczesnych miastach pozbawionych sztucznego oświetlenia, a jak uważano (nie bez racji) wszelki występek świetnie się ma pod osłoną nocy. *Umeblowanie mieszkania było bardzo proste. W świetlicy ławy, okute zamczyste skrzynie, ciężki masywny stół i trochę prostej roboty stołków. W alkowie – łóżko. Szafy pojawiły się dopiero pod koniec wieków średnich. W kuchni znajdował się olbrzymi komin. Ponieważ był on zupełnie otwarty, garnki ustawiano w ogniu na specjalnie do tego celu przeznaczonych trójnogach*¹⁵⁹. Malarstwo z epoki w niewielkim tylko stopniu informuje nas o wyglądzie wnętrza domów. Tematyka świecka była właściwie obca średniowiecznej sztuce. Nie wszystkie miejsca były też dostępne.

Najbardziej strzeżonym miejscem w domu była zapewne alkowa, o której wyglądzie możemy co nieco wnosić na podstawie obrazu Jana van Eycka *Portret małżonków Arnolfinich* (il.7). Pewne zastrzeżenia co do właściwości sążenia wyglądu przeciętnej alkowy na podstawie obrazu van Eycka są następujące: po pierwsze mówimy o średniowieczu, gdy obraz pochodzi z XV wieku, a więc schyłku epoki, po drugie pokazuje on sypialnię ludzi wyjątkowo dobrze sytuowanych, można zatem przypuszczać, iż alkowa ludzi posiadających równie wysoki status materialny i społeczny wyglądała podobnie, jednak nie można na tej podstawie sądzić o miejscach spoczynku warstw niższych społeczeństw. Mamy tu do czynienia z przykładem wyjętym z kultury niderlandzkiej, przedstawiającym parę małżeńską

¹⁵⁹ T. Manteuffel, *Kultura...*, s. 185 i 187.

mieszczkańską. Wielokrotnie podkreślano niezwykłość tego obrazu, wynikającą między innymi z faktu umieszczenia lustra na ścianie, między małżonkami, a w nim odbijających się postaci gości, którzy wszak rzadko mieli wstęp do tego intymnego, rodzinnego świata. Powaga ekspresji i liczne religijne symbole wyrażają świętość związku, ale już ukazanie pana domu trzymającego za rękę swą ciężarną małżonkę, zdradza emocję łączącą tych dwoje. Wnętrze jest proste i zwyczajne, ale wirtuozeria jego ukazania należy już do następnej epoki – epoki renesansu.

Jeśli już o alkwie mowa, słów kilka o samym małżeństwie. Związki małżeńskie zawierano wcześniej i normą było wydawanie za mąż dziewcząt czternasto czy piętnastoletnich. Zaręczyny często następowały jeszcze wcześniej i były wyrazem umowy zawartej między rodzicami. Zaręczyny były uważane za coś istotniejszego, gdy sam akt małżeński był jedynie potwierdzeniem zawartej wcześniej umowy, w dogadaniu warunków której pomagali swatowie. Dogadywano się w sprawach takich jak: jakości podarku ślubnego, jaki narzeczony miał złożyć narzeczonej, wysokości wiana, które do domu narzeczonego wnieść miała narzeczona. Dzień ślubu wyznaczano na jesieni, gdyż po żniwach spiżarnie były pełne, a gości wypadało zaprosić jak najwięcej i podjąć ich w sposób godny. Dodajmy, iż mimo miejskiego charakteru uroczystości o której tu mowa, wierzenia i zabobony były podobne w mieście jak i na wsi, co dopiero z czasem uległo rozwarstwieniu – wszystkim wymogom zapewniającym dalsze szczęśliwe życie należało sprostać.

Ceremonie ślubną poprzedzały tradycyjne zabawy i obrzędy, co mogło mieć także związek z ludową wiarą, iż wzniecony przez ludzi hałas odpędza demony. Dalsza zabawa, już po zaślubinach, odbywała się w domu rodziców panny młodej i trwała nawet kilka dni. Wesela były pretekstem do rozrzutności, co starały się ukracać rady miejskie; dla przykładu Kazimierz Wielki w roku 1336 wydał ustawę dla Krakowa ograniczającą liczbę gości weselnych do trzydziestu osób. Należy wspomnieć, iż tak wystawne, huczne wesela miały spełniać funkcję magiczną, wywołania podobnego przez podobne; bogate wesele miało zapewnić małżonkom taką przyszłość.

Zauważmy, iż w poprzednich epokach nie przywiązywano aż tak wielkiej wagi do zawieranych związków małżeńskich, co można wiązać głównie ze zmianą religijności: teoretycznie wchodzący w związek małżonkowie, mieli być dla siebie jedynymi seksualnymi partnerami aż po kres swych dni, inaczej niż miało to miejsce w starożytnej Grecji czy Rzymie, gdzie małżeństwo było raczej postrzegane czysto pragmatycznie, gdy potrzeby seksualne realizowano w innej przestrzeni, niż rodzinny dom. W książce Jacquesa Le Goffa i Nicolasa Truonga „Historia ciała w średniowieczu” rozdział dotyczący się miłości nosi

znamienny tytuł „Czy sypiali ze sobą?”, bowiem miłość średniowieczna, miłość dworska była programowo miłością czystą, platoniczną. Pojęcie amor, a zatem to, co my dziś zwiemy miłością, oznacza *namiętność niszczącą i dziką, obcą zatem religijnym dogmatom epoki. Używano za to pojęcia caritas, na określenie miłości, ma ono bowiem związek z pobożnością implikującą jakąś wrażliwość względem bliźniego (najczęściej ubogiego bądź chorego), lecz jest wyzbyte wszelkich konotacji seksualnych*¹⁶⁰. Jak jednak wolno nam przypuszczać, ludzie nadal przejawiali potrzeby cielesne i dawali im upust, czego, poza najbardziej oczywistym z dowodów, czyli naszym istnieniem, dowodzi także średniowieczna literatura. *Powieść o Róży zamieszcza wręcz finezyjne i pyszne lekcje rozkoszy seksualnej: „Kiedy do dzieła już się wezmą, / niech każde z nich roztropnie działa, / w zgodzie z tym, co i drugie czyni, / aby uczuli rozkosz razem, / zarówno jedno, jak i drugie, / podział to będzie sprawiedliwy. / Począć czasem też wypada, / aby do portu razem wpłynąć. / nie opuszczając się wzajemnie, / oboje wspólnie niech żeglują, / aż jednocześnie znajdą przystań, / wtedy ich rozkosz będzie pełna”*¹⁶¹.

Najbardziej chyba znana historia miłosna epoki średniowiecza, obok Tristana i Izoldy, czy Lancelota i Ginewry, ma charakter pozamałżeński. Heloiza i Abelard popełniają grzech cudzołóstwa, jak wielu przed nimi i po nich. Pozostają jednak rozłączeni, a Abelard przypląca swą przewinę kastracją. Co ciekawe, i godne podkreślenia w kontekście omawianego tematu, syn, który rodzi się z tego związku, pozostaje poza zasięgiem ich uczucia. Zatem dziecko nie pojawia się jeszcze na stronach historii jako równorzędna istota ludzka. Tęsknota za zmarłym dzieckiem, ból wynikający z utraty potomka, pojawia się dopiero w następnej epoce za sprawą *Trenów* Jana Kochanowskiego; Kochanowski oplakuje śmierć dziecka, co było rzeczą dotąd w historii literatury niesłychaną, bo i cóż, że dziecko umiera? – rzecz normalna, często spotykana. Umieralność noworodków w epoce średniowiecznej była tak wielka, że większość rodziców nie przywiązywała do tego zdarzenia nadmiernej wagi, co zapewne pomagało zachować równowagę psychiczną.

¹⁶⁰ J. le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu ...*, s. 83.

¹⁶¹ *Ibidem.* s. 82.

Jacques Rossiaud w tekście „Mieszczanin i życie miejskie” tak opisuje urbanistykę średniowiecznego miasta: *Ten nieustannie zmieniający się dzięki ekspansji lub przeciwnie, zniszczeniom krajobraz jest w większości przypadków trudny do sprecyzowania i pozbawiony wyraźnej perspektywy. Wewnętrzne podziały, zagmatwana sieć uliczek, podwórzy i zaułków czynią z miasta, w oczach nowych przybyszów, świat dziwny i fascynujący(...) ¹⁶². Ta płatanina uliczek przywodzi na myśl układ tyleż chaotyczny (warto nadmienić, że domy nie były budowane w jednej linii – tak jak się to czyni obecnie, ale co i rusz jeden występował przed drugi, inny zaś był cofnięty w głąb ulicy, co jeszcze potęgowało uczucie nieuporządkowania przestrzeni), co i niebezpieczny – dla nowo przybyłego zapewne niemożliwością było odnalezienie się w tej gmatwaninie. Labirynty uliczek, często kończących się ślepo, dodatkowo wzmacniały poczucie osaczenia. A jednak w pozornym nieładzie istniała ścisła hierarchia – centrum organizacji życia mieszkańców stanowiła świątynia i rynek mający znaczenie zarówno urbanistyczne – przestrzeń placu; jak i handlowe – większa część mieszkańców uzależniona była od tego miejsca zbytu artykułów spożywczych.*

Miasto, choć pozornie pozbawione urbanistycznego porządku, było jednak odzwierciedleniem modelu istotnego dla całej epoki, modelu opartego i wywodzonego z religii chrześcijańskiej. Centralnym punktem wywodu mediewistycznego Cliva Lewis’a staje się właśnie pojęcie Modelu, następująco definiowanego przez autora; *W ostatnim stuleciu starożytności wielu pisarzy (...) zbierało razem, może półświadomie i harmonizowało poglądy bardzo odmiennego pochodzenia, budując synkretyczny model nie tylko z elementów platońskich, arystotelesowskich i stoickich, lecz także z pogańskich i chrześcijańskich. Ten model wieki średnie przyjęły i udoskonalily. Mówiąc o udoskonalonym Modelu jako dziele, które można postawić obok Summy i Komedii, miałem na myśli to, że może on udzielić podobnego zadowolenia umysłowi i po części z tych samych przyczyn. Jak te utwory jest on na ogromną skalę, ale organiczny i zrozumiały (...) Jego zawartość, choć bogata i urozmaicona pozostaje w harmonii. Widzimy jak wszystko łączy się ze wszystkim, stanowiąc jedność nie w płaskiej równości, lecz w hierarchicznej drabinie. Można by przypuszczać, że to piękno Modelu jest widoczne głównie dla nas, którzy już nie przyjmujemy go za prawdę i którym wolno na niego patrzeć – albo, którzy jesteśmy zmuszeni nań patrzeć – jakby to było dzieło*

¹⁶² J. Rossiaud, *Mieszczanin i życie w mieście*. (w:) J. Le Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*. Wyd. Marabut, Warszawa – Gdańsk 1996, s. 185.

*sztuki. Ale ja wierzę, że tak nie jest. Uważam, że istnieją obfite dowody na to, iż dawał on głębokie zadowolenie, gdy jeszcze weń wierzono*¹⁶³. Jak widać na podstawie przytoczonego fragmentu model o jakim tu mowa z pozoru wydawać się może równie chaotyczny jak układ uliczek w średniowiecznym mieście. Elementy, które się nań składają, mogą wywoływać poczucie dezorientacji: filozofia grecka, pogańskie wierzenia, a w końcu nowa chrześcijańska religia. Jednak to właśnie ta ostatnia była azymutem dla całości i łączyła te różne aspekty przeszłości europejskiej w jedność, w Model właśnie.

Harmonia wynika tu ze spójności osiągniętej dzięki podporządkowaniu wszystkich elementów jednej, nadrzędnej idei. Co więcej Model ten, który nam wydawać się może oparty na błędnych przesłankach, czy też przesłankach połączonych w jedno na błędnych zasadach, oparty był w głównej mierze na wierze, inaczej niż w modelu, jaki przyjmujemy współcześnie – modelu racjonalnego myślenia łączącym przyczynę ze skutkiem. Jednak w jednym jak i w drugim przypadku element wiary jest obecny; wierzymy przecież, iż nasze naukowe metody pozwalają na zrozumienie świata, jesteśmy o tym przekonani, chciałoby się rzec „święcie”, podobnie jak o właściwości swego Modelu przekonani byli myśliciele średniowieczni. Model, o którym pisał Lewis, oparty jest o zasadę hierarchii; jedność rzeczy nie jest widziana w „płaskiej równości, lecz w hierarchicznej drabinie”. Hierarchia jest widoczna również w miejskiej przestrzeni; domy mieszkalne, warsztaty, czy sklepy, nie są wszak tak ważne, jak Dom Boga na ziemi – katedra. Katedra stała się kamienną księgą, w której zapisano średniowieczną wiedzę o świecie i wiarę w jego boski ład. Jednocześnie katedra była odbiciem Modelu, a to oznaczało, iż jej estetyka nie wynikała jedynie z religii, ale miała fundamenty w głębokich pokładach pogańskiej filozofii i pogańskich wierzeniach wykorzystanych przez średniowiecznych ku chwale Jednego Boga.

Średniowiecze pozostawało pod dużym wpływem filozofii platońskiej i neoplatońskiej (właśnie platońska myśl okazała się szczególnie „użyteczna” dla nowej religii, która wszak potrzebowała oparcia w filozofii). I tak dla Platona piękno oznaczało przede wszystkim proporcje, inaczej ład, inaczej harmonię, co z kolei Platon przejął od filozofów pitagorejskich: *zachowanie miary i proporcji jest zawsze piękne – powiada Platon – brzydota jest brakiem miary*¹⁶⁴. Dla Pitagorejczyków istotna była przede wszystkim harmonia dźwięków; tak jak w plastyce (także architekturze) istniała złota proporcja – *kanon*, tak w muzyce pewne melodie były bezkonkurencyjne i były nazywane *nomoi*. Tak zwana Wielka Teoria Piękna została poddana krytyce dopiero u schyłku epoki starożytnej przez Plotyna. Plotyn nie

¹⁶³ C. S. Lewis, *Odrzucony obraz*. Tłum. W. Ostrowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 20-21.

¹⁶⁴ Wł. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć ...*, s. 144.

zaprzeczał, iż piękno leży w proporcji i układzie części, ale sądził, że nie wyłącznie w nich. *Argumentował tak: Po pierwsze gdyby tak było, jak chce Wielka Teoria, to jedynie przedmioty złożone, mające części, mogłyby być piękne; a tymczasem światło, gwiazdy, złoto są piękne, choć nie są złożone. Po wtóre, piękno proporcji pochodzi nie tyle z nich samych, ile z duszy, która przez nie się wypowiada, i jak mówi Plotyn, „prześwieca”*¹⁶⁵.

Teoria Plotyna, rozwinięta następnie przez Pseudo-Dionizego jest dla moich rozważań szczególnie istotna, gdyż miała wielki wpływ na architekturę późnego średniowiecza, architekturę gotycką. Pseudo-Dionizy – anonimowy pisarz z V wieku – znalazł dla tej dualistycznej zasady lapidarną formę: „proporcja i blask” to elementy tworzące piękno. W XII wieku opat Saint-Denis – Suger *podjął próbę precyzyjnego określenia religijnego celu, jaki przyświecać miał budowlom i dekoracjom miejsc kultu. W swej biografii zawarł Suger, pozostający pod silnym wpływem teologii mistycznej Pseudo-Dionizego Areopagity, wykład symboliki światła. Według tej doktryny każde dzieło stworzenia otrzymuje illuminati i przekazuje ją, w stopniu zależnym od swych możliwości. Dusza ludzka, przebywająca w nieprzejrzystej materii, pragnie powrotu do Boga. Może to osiągnąć jedynie za pośrednictwem dających się zobaczyć przedmiotów, które na kolejnych poziomach hierarchii coraz lepiej emanują swe światło*¹⁶⁶. Koncepcja ta z czasem stała się podstawą dla rozwiązań architektonicznych gotyku. Od Chartres po Salisbury i Strasburg zaczęły powstawać strzeliste katedry, których wertykalna konstrukcja podkreślała sakralny charakter budowli, jej związek z tym, co poza sferą profanum. Diafoniczność formy, możliwa dzięki wykorzystaniu zdobyczy architektonicznych, umożliwiła rozświetlenie wnętrza; ogromne przeszkłone przestrzenie pozwalały na uobecnienie owego claritas – blasku, jaki stanowił symbol samego Boga. Główna nawa kościoła przebiegała na linii wschód – zachód, prezbiterium, mieszczące ołtarz główny znajdowało się od strony wschodniej, co posiadało symboliczny charakter; u ołtarza rodziło się światło; natomiast wejście do świątyni, czyli próg między profanum a sacrum, znajdowało się od zachodu, do którego to wierny musiał odwrócić się plecami, aby stanąć twarzą w kierunku świętości, Boga objawiającego się w blasku.

Najmniejszy szczegół świątyni posiadał swe symboliczne znaczenie, poczynawszy od rzeźbionej elewacji zewnętrznych ścian (na ścianach zewnętrznych często przedstawiano demony, także w kształcie rzygaczy, oznaczające sferę profanum); poprzez portal tworzący nad wejściem tympanon wypełniony płaskorzeźbą ukazującą Chrystusa Tronującego, aż po dekorację rzeźbiarską wnętrza. *Rzeźby, barwne witraże, mozaiki na posadzkach przemieniają*

¹⁶⁵ *Ibidem*. s. 145.

¹⁶⁶ A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*. Tłum. H. Zaremska, Wyd. Marabut, Gdańsk 2004, s. 141.

*rozległe domy Boże w świetliste i migoczące budowle, podobne do tej, jaką Suger chciał mieć w Saint-Denis. Równocześnie jednak pionowe filary, skromne, ozdobione jedynie roślinnymi lub geometrycznymi rysunkami kapitele, kadencja regularnych krzyżujących się ostrosłupów, robiły na wchodzących do świątyni wrażenie jedności i powściągliwości*¹⁶⁷. Katedra była domem Boga na Ziemi, Boskim Jeruzalem, odbiciem Boskiego ładu, jakiego trudno było oczekiwać w średniowiecznym świecie, szczególnie zaś w średniowiecznym mieście, będącym przestrzenią gęsto i bezładnie zabudowaną, zamieszkałą przez różnego rodzaju element społeczny, trawioną przez zarazy.

Wieki średnie wydały dwa wielkie estetyczne porządki: romański i gotycki. Pierwszy rozwijał się między X a XII wiekiem, drugi zaś między wiekiem XII a XV. Nazwy stylów zostały utworzone w wieku XVI i odnosiły się odpowiednio do terytorium dawnego Imperium Romanum i plemienia Gotów, które to opanowało Italię w V wieku. Style te wyraźnie się różnią, a do cech charakterystycznych możemy zaliczyć, w przypadku stylu romańskiego: grube ściany kamienne (cegła nie była jeszcze na wielką skalę rozpowszechniona), małe okna (niewielkie otwory okienne można było łatwiej zasłonić szkłem, będącym w tym czasie towarem luksusowym, gdy na większą skalę używano błon zwierzęcych, ponadto duże otwory okienne umożliwiłyby wpadanie do wnętrza pocisków), niewielkie otwory drzwiowe (czasy były niespokojne i budowle romańskie głównie o charakterze sakralnym, pełniły często funkcje obronne).

Zupełnie inny w wyrazie jest styl gotycki budowli sakralnych, wynikający z podstawowego celu jaki postawili sobie budowniczowie, to jest udoskonalenia bazyliki. *Uzyskanie bazyliki potężniejszej i smuklejszej było możliwe wyłącznie przez coraz lepsze wykonanie sklepień i pomysłowe opanowanie sił skośnych, niszczących mury. Siły te, jak wiemy, są tym groźniejsze dla sklepienia i podpierających je ścian lub filarów, im większa jest rozpiętość sklepienia, a także im znaczniejsza wysokość podpór. Uczucia religijne, przy równoczesnych możliwościach materialnych społeczności, głównie miejskiej, wymagały świątyń obszerniejszych, wystrzelających ponad dachy domów mieszkalnych. Ze Wschodu przynoszono wizje smukłych, obszernych moszei muzułmańskich o ostrych lub fantazyjnie kreślonych łukach. Dążenie do prześcignięcia „niewiernych” było – między innymi – bodźcem niemałym*¹⁶⁸. Jednym z bodźców – o czym wspominał Broniewski – dla rozwoju architektury gotyckiej były wyprawy krzyżowe. Wschód w okresie średniowiecza cywilizacyjnie wyrastał ponad to, co uczestnicy wypraw znali z Europy. Migracja między Wschodem i Zachodem ma

¹⁶⁷ *Ibidem.* s. 143.

¹⁶⁸ T. Broniewski, *Historia architektury dla wszystkich...*, s. 197.

zasadniczo charakter militarny i/lub pielgrzymkowy, ale staje się też przyczynkiem do wymiany kulturalnej, estetycznej. Najwięcej jednak na wyprawach zyskuje mieszczaństwo, które bezpośrednio w wyprawy zbrojne nie było zaangażowane. Otwarcie drogi na Wschód umożliwiało tej grupie społecznej podejmowanie coraz to ryzykowniejszych, ale i bardziej zyskowych przedsięwzięć. Mieszczanie zyskują jednak nie tylko majątek, ale także wiedzę, znajomość innych kultur, geografii i języków.

Ryszard Kapuściński w książce „Ten Inny” uznaje epoki starożytną i średniowiecze za czas kiedy Europejczycy z Innymi, rozumianymi jako nie-europejczycy, kontaktowali się przede wszystkim w ramach wymiany handlowej. Tę epokę rozciągającą się na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat, nazywa Kapuściński epoką kupców i posłów; *ludzie w drodze wchodzą w kontakty z Innymi, bądź na szlakach handlowych, bądź wysyłani przez jednego z ówczesnych możnowładców w poselstwie do innego kraju. Okres ten trwa mniej więcej do XV wieku*¹⁶⁹. W średniowieczu z Innym Europejczyk wchodzi w kontakt na drodze politycznej, militarnej, ale przede wszystkim handlowej. Inny staje się partnerem w interesach, choć nadal pozostaje kimś obcym, którego kultura jest poza zainteresowaniem świata zachodniego.

Na okres gotyku przypada stały wzrost znaczenia ekonomicznego, gospodarczego, politycznego i kulturalnego mieszczaństwa – bez tego wzrostu osiągnięcia gotyku nie miałyby też miejsca. Przedsięwzięcie takie jak budowa katedry gotyckiej, było przedsięwzięciem możliwym do podźwignięcia, jedynie dzięki możliwościom finansowym mieszczaństwa. Jednocześnie szlachta powoli, acz sukcesywnie traciła na znaczeniu: ujęta w rygorystyczną siatkę zależności feudalnych, zajęta udziałem w kolejnych wojnach, nie brała wystarczającego udziału w przeobrażeniach ekonomicznych i kulturowych Europy. Wyprawy nie przynosiły szlachcie spodziewanych zysków; koszty wypraw krzyżowych przerosły znacznie spodziewane profity, zaś tradycyjne źródło wpływów – uprawa roli, przynosi niewiele. Wśród szlachty pojawia się nowa grupa, świadcząca o powolnej degeneracji grupy – „rycerze rabusie”.

Zarysowane tu przemiany społeczne wiążą się ściśle z przemianami w wizerunku miast; mieszczaństwo zyskuje na sile i znaczeniu, a zatem ich miasta zaczynają się rozrastać proporcjonalnie do możliwości. Jak już wspomniałam początki gotyku w sferze sakralnej wiążane są z opactwem Saint-Denis pod Paryżem i z osobą opata – Sugera. Suger uznawany jest za jedną z najbardziej znaczących osób w kulturze francuskiej, pozostawał pierwszym ministrem królów Ludwika VI i Ludwika VII oraz – w pewnym sensie – założycielem

¹⁶⁹ R. Kapuściński, *Ten Inny*. Wyd. Znak, Kraków 2007, s. 21.

scentralizowanej monarchii, która miała dojść do szczytu swej potęgi za panowania Ludwika XIV. Saint-Denis było miejscem pochówku królów z dynastii Kapetyngów (rządzącym od końca X do początku XIV stulecia), tak że nadanie mu większej świetności miało też znaczenie narodowe¹⁷⁰. Ponadto kościół mieścił relikwie patrona Francji – świętego Dionizego. Suger (co już zostało zaznaczone) rozumiał Boga jako „samą esencję światła”, a rozumienie to zaczerpnął z pism Jana Szkota Eriugeny, oraz z pism błędnie przypisywanych świętemu Dionizemu, a których autor później funkcjonował pod imieniem Pseudo-Dionizy Areopagita.

Estetyka światła, obok estetyki proporcji, była głównym wyznacznikiem myślenia o pięknie w średniowieczu. Konstrukcja kościoła gotyckiego pozwalała na przeniknięcie stosunkowo lekkiej konstrukcji przez światło z zewnątrz. Łuki przyporowe odciążały ściany od ciężaru sklepienia, dzięki czemu budowniczcy mogli przeszklić dużą część bryły. Bóg uobecniiony w świetle wypełniał świątynię. Umberto Eco w książce „Sztuka i piękno w średniowieczu” podkreśla tradycyjne źródła filozofii Boga rozumianego jako światło: *Idea Boga jako światła wywodzi się z dawnych tradycji. Poczynając od semickiego Baala, egipskiego Ra, irańskiego Ahura Mazdy, którzy byli personifikacjami słońca lub dobroczynnego działania światła, aż do Dobra – platońskiego słońca (idei). Poprzez wątek neoplatonicki (w szczególności Proklosa) wyobrażenia te weszły do tradycji chrześcijańskiej u Augustyna i u Pseudo-Dionizego Areopagity, który wielbi Boga jako światło, ogień, świetlistą fontannę*¹⁷¹.

Obok estetyki światła funkcjonowała niemniej ważna estetyka proporcji, a kolejni teoretycy – scholastycy próbowali pokonać sprzeczności między estetyką jakości i ilości. Najkrócej rzecz ujmując, piękno to proporcja, symetria, harmonia części – na tej bazie teoretycznej powstała w starożytności przywoływana już przeze mnie Wielka Teoria Piękna. Tradycja takiego rozumienia piękna ciągnie się od Pitagorasa, Platona, Arystotelesa, poprzez Witruwiusza, po Augustyna i Tomasza.

Zasada symetrii obowiązywała w sztuce średniowiecznej aż po kuriozalne jej zastosowanie: *W Soissant zrezygnowano z jednego z Trzech Króli, ponieważ nie pasował do kompozycji, w katedrze w Parmie św. Marcin dzielił się swoim płaszczem nie z jednym, a z dwoma żebrakami, w San Cugat del Valles w Katalonii na jednym z kapitelów znajdujemy podwójne przedstawienie Dobrego Pasterza, a ponadto często można było spotkać dwugłowe orły i syreny o dwóch ogonach. Wymogi symetrii tworzyły repertuar symboliczny*¹⁷².

¹⁷⁰ D. Watki, Historia architektury..., s. 126.

¹⁷¹ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Tłum. M. Kimula, M. Olszewski, Wyd. Znak, Kraków 2006, s. 67.

¹⁷² *Ibidem*. s. 59.

Zasada proporcji wiąże się ściśle z rozumieniem natury jako doskonałości stworzonej przez Boga, kosmosu jako boskiego ładu, a wreszcie ludzkiego ciała rozumianego jako owego ładu odbicie. Zatem zło i chaos, artyści średniowieczni próbowali oddać przez odwrócenie ładu. Takie odwrócenie właściwe jest dla konwencji ukazywania szatana i jego sług. Posłużę się przykładem: na obrazie *Diabeł i święty Wolfgang* Michała Pachera (il.8) ukazany jest diabeł posiadający drugą twarz w miejscu odbytu, co jest szatańskim przekręceniem boskiego porządku, porządku jaki nadał Bóg ciału. Szatan ma tu postać antropomorfizowaną, możemy doszukać się w tej postaci podobieństwa do człowieka (dwunożna postawa), a jednak całość podważa ład i harmonię ludzkiego ciała. Takie obrazowanie szatana ma głęboko sięgającą tradycję i wywodzi się ze starożytnych i pierwotnych sposobów oddania zła – zła jako braku ładu. Odwrócenie porządku widzimy na średniowiecznych przedstawieniach piekła; artyści ukazali na nich piekło, gdzie dochodzi do przewartościowania wszelkiego porządku.

Tradycja obrazowania zła w średniowieczu nabiera filozoficznych i teologicznych podstaw: *piękno* – według świętego Tomasza z Akwinu – *wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym jest pełnia, czyli doskonałość rzeczy, to bowiem, co ma braki, jest już przez to samo brzydkie; drugim jest właściwa proporcja, czyli harmonia; trzeci zaś blask – dlatego też rzeczy, które mają błyszczącą barwę nazywa się pięknymi*¹⁷³. Wytyczne te spełnia ludzkie ciało; pełnia i doskonałość wyrażają się w jego skończoności i adekwatności do spełnianych funkcji, zdrowe ludzkie ciało stanowi formę zamkniętą – dodanie, lub ujęcie części wprowadza zepsucie, niszczy boskie dzieło; proporcja i symetria ciała także stanowią o jego doskonałości, harmonijnej całości; blask nadaje ostateczny szlif dziełu stworzenia, istota emanuje boskim światłem im wyżej w hierarchii istot się znajduje. W obrazach ukazujących piekło ludzka powłoka grzeszników obrazuje ich wewnętrzne zepsucie; ciała ulegają destrukcji mechanicznej, torturowane przy pomocy ostrych narzędzi i ognia – pełnia zostaje zanegowana; ludzie nabierają cech zwierzęcych, twarze są powykęcane w konwulsjach bólu, lub wprost następuje odwrócenie boskiego porządku w postaci zawieszonego do góry nogami ciała grzesznika – zniszczona jest proporcja i harmonia; w końcu ciała pozbawione są blasku, ich skóra przybiera nienaturalne kolory, co jest objawem choroby, trądu duszy. Ciało samo w sobie, choć stworzone przez Boga jako doskonałość, kryje w sobie grzech.

¹⁷³ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki* ..., s. 20

CIAŁO

Piękno ciała tkwi wyłącznie w skórze. Gdyby bowiem ludzie mogli zobaczyć co jest pod skórą, gdyby tak mogli ujrzeć wnętrze, jak to się opowiada o pewnym ostrowidzu z Beocji, mierzyłoby ich spoglądanie na kobiety. Ich powab składa się z flegmy i krwi, z wilgotności i żółci. Gdyby ktokolwiek zastanowił się, co ukrywa się w dziurkach od nosa, w gardle i w brzuchu, doszedłby do wniosku, że są tam tylko nieczystości. A jeśli nie możemy nawet czubkiem palca dotknąć flegmy czy kału, jak przeto możemy pragnąć obejmować worek lajna?

Odo z Cluny, *Collationum*.

Już we wczesnym chrześcijaństwie kształtował się stosunek wiernych do ciała i seksualności. Ciało, będące niemal w centrum zainteresowań starożytnych, w średniowieczu traci na wartości na rzecz nieśmiertelnej duszy – nie znaczy to jednak, że o ciele nie mówiono, lub pisano, jednak jeśli to robiono to w celu pouczenia o grzesznej kondycji ciała, bo ciało uważano za grzeszne niejako z natury, inaczej niż w starożytności, kiedy to ciało było wartością samą w sobie. Ta zmiana perspektywy nie następuje jednak nagle, z dnia na dzień, a mieszkańcy Imperium nie od razu przyjmują nową jakość myślenia o swej cielesności. Skomplikowaną relację między cielesnością, seksualnością a funkcjonowaniem w ramach polis opisuje Peter Brown w swojej książce „Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie”. Autor ukazuje zawiłość myślenia o ciele, duszy i seksualności, oraz problem funkcjonowania ciała w mieście na podstawie nauk przekazywanych przez Jana Chryzostoma. Ten duchowny funkcjonujący w IV wieku w Antiochii w dużej mierze swe kazania poświęcił właśnie cielesności wyznawców Chrystusa. Przekazy mówią, iż Jan był najbardziej utalentowanym kaznodzieją swojej epoki – ostatnim wielkim miejskim retorem starożytności, czemu zawdzięcza swój przydomek, oznaczający „Złotoustego”. Jednak jego kazania, jak o tym pisze Brown, były żalobnym dzwonem dla starożytnego miasta (...). Tematy małżeństwa, rodziny i płciowości zajmują tyle miejsca w jego kazaniach, ponieważ właśnie za ich pośrednictwem Jan chciał wyrazić nową wizję wspólnoty obywatelskiej. Ciało i jego wrażliwość, a zwłaszcza jego powszechna podatność na seksualny wstyd i pokusę, stały się dla Chryzostoma jedynym niezawodnym kompasem, mającym antiocheńskich chrześcijan poprowadzić wśród miejskiego

*krajobrazu, którego dawne świeckie drogowskazy – taką hołubił nadzieję – wnet znikną*¹⁷⁴. Pierwszym przekonaniem, jakie należało obalić było przekonanie wpojone obywatelom za czasów starożytnych, iż obowiązkiem mieszkańca miasta jest wejście w związek małżeński i powiększenie liczebne miejskiego stadła. Jan powtarzał, iż ciało wiernych należy wyłącznie do nich samych, nie zaś do miasta. Inny widział też cel w małżeństwie; nie była nim prokreacja, czy rozładowanie seksualnej chuci w ramach społecznie akceptowanych, lecz raczej stała obserwacja i kontrola wzajemna ciał małżonków. Spoiwem związku miała być świadomość niebezpieczeństw, jakie czyhają na młode ciała, szczególnie zaś na ciało mężczyzny, które wszak aktywnie pragnie i dąży do seksualnego aktu, gdy ciało kobiety – w co nieprzerwanie od starożytności wierzono – jest raczej biernym obiektem męskich namiętności (przekonanie o aktywnej, gorącej sile męskiej i biernej, zimnej sile żeńskiej omawiałam przy okazji starożytnej Grecji, gdzie taka „termiczna” zasada wyjaśniająca różnice płciowe zaistniała).

W nauczaniu Jana pojawia się nawet przekonanie, iż Ziemia jest w pełni zaludniona! Jedynym powodem, dla którego małżeństwo miałoby trwać, był fakt, iż stanowiło ono zaporę przed cudzołóstwem, grzechu tego jednak dopuścić się można było również w ramach małżeństwa, jeśli mąż zanadto pożądał własnej żony (wspomniałam już, że uczucie pożądania było właściwe jedynie mężczyźnie) lub dopuszczał się z nią aktów seksualnych niezgodnych z ludzką naturą. Problem cielesności sięgał jednak głębiej i głębiej istniały powody, dla których dawna starożytna moralność musiała być odmieniona.

Moralność starożytnych bowiem, tyczyła się li tylko obywateli, ci tylko mieli prawo do wstydu i tylko obywatel przed równym sobie obywatelem mógł wstyd odczuwać. Tymczasem *raniące serce obrazy ubóstwa stanowiły niezmiennie tło życia w mieście: włócząc się w alejach jak psy, (ubodzy) gromadzą się na rogach ulic, wchodzą na dziedzińce wielkich domów, krzyczą z głębi swoich piwnic, dopraszają się miłosierdzia. W nadziei jałmużny nędzarze musieli przedzierzgać się w błaznów. Żuli stare buty, wbijali sobie ćwieki w głowę, leżeli w zamarzniętych kałużach i – rzecz najstraszniejsza – dawali do okaleczenia własne dzieci, aby wzbudzać współczucie: „a wszystko to w Antiochii, mieście, gdzie ludzi po raz pierwszy nazwano chrześcijanami, gdzie dorastają najbardziej cywilizowani przedstawiciele ludzkiego gatunku*¹⁷⁵. Nędzarz – według mentalności starożytnej – nie odczuwa wstydu, ani obywatel nie odczuwa wstydu przed nędzarzem. Idąc torem tego myślenia, można pani bez

¹⁷⁴ B. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*. Tłum. I. Kania, Wyd. Homini, Kraków 2006, s. 322.

¹⁷⁵ *Ibidem*. s. 326.

jakichkolwiek rozterek natury moralnej obnaża się przed swym niewolnikiem; dystans społeczny, jaki ich dzieli nie pozwala bowiem na wytworzenie się uczucia wstydu. W teatrach wodnych niewiasty pluskały się nago na oczach chrześcijan, lecz ci nie odczuwali z tego powodu wyrzutów; w sensie obywatelskim dziewczęta te były pozbawione osobowości, zatem również seksualnego wstydu. Ta odczuwana społeczna dysproporcja umożliwiała chrześcijanom wyższych klas na czerpanie z życia w podobny sposób jak to przed nimi zwykli robić poganie. Taka rzeczywistość była nie do zaakceptowania dla Jana, podobnie jak dla Hieronima, który w ten sposób formułował swoje przekonania: *Ten, którym gardzimy, na którego nie możemy patrzeć, którego sam widok przyprawia nas o mdłości, jest do nas podobny, z tej samej co i my ulepiony gliny, z tych samych złożony pierwiastków. Cokolwiek on cierpi i my możemy cierpieć. (...). I w jedwabiu, i w prostym stroju panuje ta sama żądza. Nie lęka się ona purpury królewskiej i nie gardzi lachmanem żebraczym*¹⁷⁶. Jan Chryzostom pokładał nadzieję, że miasto (Antiochia) pozbędzie się swoich pogańskich tradycji i stanowione będzie przez wyizolowane w prywatnych domach rodziny, stanie się czymś na kształt zlepkę pobożnych chrześcijańskich ognisk domowych. Nie doceniał jednak siły klasycznego poczucia wspólnoty obywatelskiej.

Ostatecznie „kariera” Jana przybrała fatalny obrót: objąwszy stanowisko patriarchy w Konstantynopolu i tam nie wyrzekł się swych wzniosłych nauk, nawołując możliwych do skromności i jałmużny, na obrzeżach modnej dzielnicy założył kolonię dla trędowatych. Ostatecznie Jan zmarł na wygnaniu w roku 407. Co jednak w nauczaniu Jana Chryzostoma było nie do przyjęcia przez wiernych w początkach chrześcijaństwa, stało się kanonem w późniejszych wiekach.

Jak o tym jest mowa w książce Jacquesa Le Goffa i Nicolasa Truonga, ciało w epoce średniowiecza jest miejscem paradoksu: *Z jednej strony chrześcijaństwo nieustannie je kielzna. „Ciało jest przebrzydłym ubiorem duszy” – mówi papież Grzegorz Wielki. Z drugiej strony jest ono gloryfikowane, mianowicie przez cierpiące ciało Chrystusa, i uświęcone w Kościele, mistycznym ciele Chrystusa*¹⁷⁷. Średniowiecze wyrzeka się ciała, gdyż właśnie ono jest siedliskiem grzechu. Ciało ma potrzeby, a ich realizacja jest grzechem. Nie bez wpływu pozostaje tu także platońskie przekonanie, iż ciało jest więzieniem dla nieśmiertelnej duszy. Ciało jest skończone i grzeszne, gdy dusza jest wieczna i winna dążyć do doskonałości (w czym ciało może stanowić przeszkodę). Świeccy, chcąc osiągnąć zbawienie, wkraczają również na drogę wyrzeczeń, umartwiają ciało nosząc włosiennice, biczując się, sypiając na

¹⁷⁶ Św. Hieronim, *List 77, 6 i 79, 10* (w:) P. Brown, *Ciało i...*, s. 333.

¹⁷⁷ J. le Goff, N. Truong, *Historia ciała w średniowieczu...*, s. 29.

ziemi (co ciekawe w okresie wczesnego chrześcijaństwa Rzymianie podejrzewali chrześcijan o praktyki masochistyczne). Poza samym ciałem także wydzieliny ciała były objęte swoistym tabu. Tabu pozostawała krew: podobnie jak we wcześniejszych kulturach (szczególnie judaizmie) funkcjonował zakaz, utrwalony przez autorytet kościoła, stosunków małżeńskich w czasie menstruacji – takie działania obarczone było skądinąd określonymi reperkusjami; na świat miały przychodzić jakoby dzieci dotknięte trędem. Także sperma pozostawała tabu, zatem *uwieńczeniem deprecjacji ciała staje się sfera płciowa, od XII wieku łączona z tabu krwi*¹⁷⁸. Jak czytamy w cytowanej już „Historii ciała w średniowieczu”: *Chrześcijańskie średniowiecze woli grzech od skalania. Duchowość bierze górę nad cielesnością. Krew Chrystusa trzymana jest z dala od nieczystej krwi ludzkiej. Zwana jest ona Drogocenną Krwią, którą anioły i Maria Magdalena zebrały jakoby u stóp krzyża i o której posiadanie współzawodniczą w średniowieczu liczne kościoły*¹⁷⁹. Dopuszczalne zachowania seksualne poddane zostają hierarchizacji, u której szczytu jest dziewictwo.

Spółeczeństwo wieków średnich oceniało jednostki według kryteriów „naturalności”, co oznaczało, iż dozwolone akty seksualne był jedynie te, które służyły prokreacji. W społeczeństwie, w którym nawet miłość między małżonkami wymagała sankcjonowania i odpowiedniej oprawy, tak aby nie budzić w kobiecie i mężczyźnie niepotrzebnych namiętności, nie dziwi fakt, iż wszystko, co czynione poza małżeńskim łóżem było z gruntu grzeszne. Stosunki seksualne natury homoseksualnej, akceptowane w poprzednich epokach, teraz stały się nie do przyjęcia na równi z aktami zoofilii czy aborcją. Mężczyźni i kobiety przyłapani na uprawianiu miłości „sprzecznej z naturą” byli karani, w początkach epoki były to jednak kary niezbyt surowe, jeśli dla porównania wziąć okres od XIII wieku, kiedy to określenie „sodomici” przylgnęło ostatecznie do homoseksualistów. *Mniej więcej w tym samym czasie osoby oskarżone o skłonności homoseksualne zaczęto oddawać pod sąd Inkwizycji (powołanej do życia przez Grzegorza IX w 1233). Inkwizytorzy dysponowali szerokimi uprawnieniami: mogli torturować i skazywać na śmierć. W XIV i XV wieku europejskie metropolie – Wenecja, Florencja, Paryż, Londyn, Ghent, Brugia oraz Kolonia – utrzymywały specjalne komisje, których zadaniem było tropienie i zwalczanie sodomitów. Wyroki śmierci były na porządku dziennym*¹⁸⁰. W antysodomickiej kampanii Inkwizycji brały udział władze świeckie; penalizacja homoseksualizmu była obecna już pierwszych statutach włoskich miast, takich jak Siena, Bolonia, Florencja, czy Perugia. Do często spotykanych kar

¹⁷⁸ *Ibidem.* s. 33.

¹⁷⁹ *Ibidem.* s. 33, 34.

¹⁸⁰ B. U. Hergemoller, *Średniowiecze*. (w:) R. Aldrich (red.), *Geje i lesbijki: życie i kultura*. Tłum. P. Nowakowski, Wyd. Universitas, Kraków 2009, s. 57, 58.

należały: kastracja, oślepienie, obcinanie dłoni i stóp. Pojawiały się też bardziej wymyślne kary: w 1409 w Augsburgu czterech księży podejrzanych o udział w praktykach sodomickich zamknięto w klatce zawieszanej na szczycie najwyższej wieży, gdzie powoli umierali z głodu, często praktykowano również publiczną kastrację. Ciało grzeszne, musiało być piętnowane.

Warto jeszcze raz podkreślić, że średniowiecze nie dzieliło miłości na hetero i homoseksualną, ale na zgodną i niezgodną z naturą. Wystąpienie zaś przeciw naturze, de facto traktowane było jako wystąpienie przeciw samemu Bogu i ustalonym przez niego prawom. Funkcjonujące od VI wieku księgi pokutne, które można traktować jako swoisty kodeks karny określały jasno, co jest grzechem cielesnym. W poczet grzechów cielesnych wliczano: antykoncepcję, aborcję, masturbację, cudzołóstwo, konkubinat, seks analny i udowy, stosunek homoseksualny (męski oraz żeński, z użyciem rozmaitych przedmiotów), oraz akty płciowe z udziałem zwierząt. Święty Tomasz podzielił grzechy nieczystości na cztery kategorie, zgodnie z prawem kanonicznym: *najniższy poziom obejmował proste występki, takie jak stosunki z prostytutkami; wyżej plasowało się cudzołóstwo; jeszcze wyżej kazirodztwo, zaś piramidę grzechów wieńczyły „czyny sprzeczne z naturą”*. Grzech przeciwko naturze stanowił w powszechnym odczuciu najgorszą formę występku; gorszą nawet niż spółkowanie syna z matką czy ojca z córką (ono bowiem służyło przynajmniej prokreacji). Pośród tego rodzaju grzechów wyróżniono cztery podkategorie: samostymulację (*mollities*), zoofilię (*bestialitas*), stosunki analne i oralne (*concubitus indebitus*) oraz męskie stosunki homoseksualne (*viciū sodomiticū*)¹⁸¹.

O ile w pismach, prawie świeckim i kościelnym natrafiamy na ostre piętnowanie sodomii, to w społeczeństwie nie istniała tak jednoznaczna ocena zjawiska. Akcenty homoseksualne znajdujemy w dworskiej poezji chwalejącej braterskie stosunki między rycerzami, stosunki nie pozbawione erotycznego rysu. W miastach istniały miejsca schadzek, o których powszechnie wiadano. Penalizacja i moralne piętnowanie sodomii było proporcjonalne do zajmowanej w społeczeństwie pozycji; im ta pozycja wyższa, tym większe prawdopodobieństwo, że „nienaturalne” skłonności osoby je przejawiającej wyjdą na jaw. Władze miejskie przejawiały pewnego rodzaju przesadność, wierzone bowiem, iż podobnie jak Sodomę, może miasto nawiedzić boska kara za złe prowadzenie się jej obywateli (Sodoma była jednym z czterech grzesznych miast ukaranych przez Boga deszczem siarki i ognia, stanowi najczęściej przytaczane uzasadnienie postaw antyhomoseksualnych¹⁸²). Tak zatem

¹⁸¹ *Ibidem*. s. 63.

¹⁸² R. Aldrich, *Historia Gejów i lesbijek*. (w:) R. Aldrich, *Geje i ...*, s. 10.

alkowa nie pozostawała bez związków z całością organizmu miejskiego; kara za grzechy w niej popełnione mogła spaść bowiem na całe miasto i na wszystkich jego mieszkańców.

ŚMIERĆ

A gdy się udaje do łoża, niech pomyśli sobie, że jak teraz sam się w łożę kładzie, tak w niedalekiej przyszłości jego własne ciało będzie przez innych złożone do grobu.

Dionizy Kartuz

W średniowieczu śmierć była bliska, była powszechna. Śmierć triumfowała, nie dawała o sobie zapomnieć, sytuowała się tuż obok mieszkańców miast. Większość ludzi nie dożywała trzydziestego roku życia. Umierano w wypadkach, umierano z powodu chorób, umierano wreszcie na szerzące się zarazy, które w XIV wieku pustoszyły Europę. Obok zarazy ludność padała ofiarą głodu, wynikłego z klęsk nieurodzaju i właściwie te dwa czynniki się uzupełniały; zaraza i bieda, bieda i zaraza. Najpewniejszym ratunkiem przed Czarną Śmiercią była ucieczka; jak mniemano, kto pozostanie w murach miasta jakby już był na śmierć skazany. Jak podaje Michel Vovelle w czasie Wielkiej Zarazy *San Gimignano straciło 59 procent domostw i 70 procent mieszkańców, Prato 38 procent domostw, Albi 55 procent głów rodziny, Castres 57 procent, Millau 41 procent, Magdeburg 50 procent, Hamburg 50 do 60 procent, Brema 70 procent, Lubeka 25 procent*¹⁸³. Zaraza zagościła w Europie na dobre i *między rokiem 1347 a 1536 widoczne są jej nawroty co jedenaście lub dwanaście lat, licząc tylko główne nawroty, a co osiem lat, biorąc pod uwagę pozostałe*¹⁸⁴. Reakcją na Czarną Śmierć są pogromy Żydów, ruch biczowników i tancerzy. Dla ludzi średniowiecza oczywistym wydawać się musiał fakt, iż zaraza, Czarna Śmierć, musi być symbolem, symbolem Apokalipsy. Należało szukać odpowiedzialnych, gdyż zaraza jako wyraz gniewu Boga musiała być czymś spowodowana, ktoś musiał sprowadzić gniew na społeczność i tego kogoś należało eliminować. Równie powszechne było przekonanie, iż zaraza nie jest dziełem samego Boga, ale spiskiem jakiejś części społeczności mającej w tym swój interes. W roku 1348 pojawia się pogłoska jakoby Żydzi rozsiewali zarazę na mocy

¹⁸³ M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji zachodu*. Tłum. T. Swoboda, Wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 108.

¹⁸⁴ *Ibidem*. s. 110.

spisku zawiązanego w Toledo w celu wytępienia chrześcijan. Wzięci na tortury podejrzani rzecz jasna potwierdzają przypuszczenia.

Rene Girard w książce „Kozioł ofiarny” opisuje wydarzenia związane z zarazą w XIV stuleciu, powołując się na francuskiego poetę Guillaume’a de Machaut’a: *Na niebie pokazują się znaki, spada deszcz kamieni niszczących wszelkie życie. Od uderzenia gromu obracają się w perzynę całe grody. W mieście, w którym mieszka Guillaume, a którego nazwy poeta nie wymienia, ludzie umierają masowo. Odpowiedzialnością za niektóre zgony obciąża się niegodziwych Żydów oraz pewnych, współdziałających z nimi chrześcijan. W jaki sposób ludzie ci mogli spowodować tak straszną zagładę miejscowej ludności? Otóż zatruli oni rzeki oraz wszelkie źródła pitnej wody. A więc niebiosy położyły kres tym występnyemu czynom, ujawniając zdziesiątkowanej ludności sprawców klęski. Jednakże ludzie nie przestali umierać, a liczba zgonów rosła aż do pewnego wiosennego ranka, kiedy to Guillaume usłyszał dochodzącą z ulicy muzykę i śmiechy*¹⁸⁵. Radość z pokonania zarazy należy do całej społeczności miejskiej, jako jedności, nie należy jednak do Innych, za zarazę odpowiedzialnych. Społeczność miejska okazuje się zatem monolitem, do którego niejako doczepione są grupy mniejszościowe, pełniące wszak w życiu miasta ważne funkcje. Funkcje te jednak okazują się być nieistotne w momencie kryzysu, jakim jest wybuch zarazy.

Jak już zostało to nadmienione, plaga uważana była za boską karę, a zatem należało znaleźć winnego. Przekonanie to było tak powszechne i tak oczywiste, że powodowało, iż informacja o pierwszych ofiarach choroby wywoływała w mieście zamieszki skierowane przeciw mniejszości, w Europie najczęściej mniejszości żydowskiej. Mniejszość wyznaniowa, a w przypadku Żydów, także etniczna, obarczana była już w starożytności określonymi stereotypami, jak na przykład rytualne dzieciobójstwo. Pogromy ludności żydowskiej miały być zatem odpowiedzią na plagę – taka forma zachowania wydaje się na wskroś nieracjonalna, ale też i przyznać musi „umysł racjonalny”, iż forma ta była i bywa nadal, powszechna. Tak tłumaczy fenomen Rene Girard: *Ponieważ kryzys jest przede wszystkim kryzysem społecznym, istnieje silna tendencja do tłumaczenia go przyczynami społecznymi, a przede wszystkim moralnymi. Ostatecznie to układy międzyludzkie ulegają rozkładowi, zaś podmioty owych układów nie mogą przecież nie mieć nic wspólnego z tym groźnym fenomenem*¹⁸⁶. Tak zatem Inny mógł występować w roli niewolnika, pracownika, partnera rozmów, czy handlu, ale mógł być także obarczony odpowiedzialnością za stan kryzysowy jaki dotknął społeczność. Inny budził strach, gdyż nie był Taki Sam, a pod tą jego

¹⁸⁵ R. Girard, *Kozioł ofiarny* ..., s. 5-6.

¹⁸⁶ *Ibidem*. s. 24.

innością mógł kryć się grzech i to grzech najgorszy z możliwych – wystąpienie przeciw Jednemu Bogu, którego Inny nie uznawał. Pogromy stały się reakcją na zarazę, ludźmi kierował przede wszystkim strach.

Strach wydaje się jednym z tych uczuć, które jest najbardziej dla średniowiecza typowe; strach budziła choroba i śmierć, strach budził grzech, a wreszcie strach wzbudzał Bóg. Strach znajdował, zatem ujście w pogromach, ruchach biczowników i tancerzy, a także w karnawale, w którym to za sprawą odwrócenia porządku, przez chwilę strach schodził na plan dalszy. Michaił Bachtin tak pisał o karnawale: *Niezmiernie charakterystyczna jest dla niego – dla czasu karnawału – swoista logika „odwrotności”, „na odwrót”, „na nice”, logika nieustannych przemieszczeń góry i dołu, oblicza i zadu, charakterystyczne są najrozmaitsze typy parodii i trawestacji, degradacji i profanacji, błazeńskich koronacji i detronizacji. Drugie życie (...) powstaje w pewnej mierze jako „świat na opak”, jako parodia zwykłego, to znaczy pozakarnawałowego, życia*¹⁸⁷. Źródeł karnawału możemy szukać już w starożytności, ale jego współczesna forma wywodzi się właśnie ze średniowiecza. Karnawał był ściśle umiejscowiony w czasie – między świętem Trzech Króli, a przed okresem Wielkiego Postu. Karnawał, w swojej tradycyjnej postaci wiązał się z czasem liturgicznym, ale w samym karnawale znajdujemy się poza wszelką liturgią. Ojczyzną średniowiecznego karnawału były Włochy. Karnawał w swej istocie był oderwaniem się od skostniałych i uporządkowanych struktur oficjalnego życia w epoce średniowiecza. Zjawisko to jest ważne dla epoki średniowiecza, ale jego szersze opisanie wybiega poza ramy mojej pracy, z tego względu poprzestanę na tym krótkim nawiązaniu.

Inaczej niż pogromy, ruchy biczowników i tancerzy nie były bezpośrednią odpowiedzią na zarazę. Jedni w oczekiwaniu na Apokalipsę umartwiali swe ciała biczując się w pochodzie przez europejskie miasta, drudzy tańczyli całymi dniami, aż do całkowitego wyczerpania – ci faktycznie chcieli się ustrzec od choroby, a członków diabolicznej sekty trzeba było w końcu w Lige egzorcyzmować¹⁸⁸. Ruch flagelantów rodzi się z obsesyjnego lęku o zbawienie duszy, a także chęci naśladowania Chrystusa w jego męce. Praktyka biczowania upowszechnia się w XI wieku w środowiskach eremickich, a w wieku XIII staje się powszechnym sposobem wyrażania gorącej wiary w Chrystusa. Szczególnie chętnie praktykowano biczowanie w miejscach publicznych, na placach targowych i rynkach. Andre Vauchez pisze o flagelantach następująco: *O biczowaniu się laików słyszymy po raz pierwszy*

¹⁸⁷ M. Bachtin, *Ludowe formy święt karnawałowych*. (w:), L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk*. Wyd. UW, Warszawa 2005, s. 378.

¹⁸⁸ M. Vovelle, *Śmierć w...*, s. 118.

w 1260 roku, gdy penitent Reniero Fasani wyznał, że otrzymał od Dziewicy Marii list, w którym przykazała mu, by publicznie wymierzył sobie chłostę. Stanął na czele ekspiacyjnej procesji: ci, którzy w niej wzięli udział, bili się do krwi batami w górne partie prawego ramienia i plecy, błagając przy tym Boga, by oddalił od miasta grożące mieszkańcom „wielkie zmartwienie”¹⁸⁹. Jak wspomniałam praktyka biczowania istniała już wcześniej, ale była prywatną formą pokuty, gdy od roku 1260 stała się publiczną formą okazywania uczuć religijnych. Miasto stawało się bowiem centrum przede wszystkim o znaczeniu religijnym, czego świadectwem był także cmentarz i jego ulokowanie w obrębie miejskich murów.

Początkowo chrześcijanie trzymali się starożytnych praktyk i chowali swych zmarłych poza miastem. Jednak z czasem praktyka ta uległa zmianie. Najważniejszymi czynnikami, które miały wpływ na zbliżenie się tych dwóch światów; świata żywych i świata zmarłych, była wiara w zmartwychwstanie ciała i kult zmarłych męczenników, a (...) *źródłem obyczaju, który się potem upowszechnił, obyczaju chowania zmarłych w pobliżu grobów męczenników, jest lęk przed zbezczeszczeniem: męczennicy, jako jedyni spośród świętych (to znaczy wierzących), którzy mają z góry zapewniony wstęp do raju, będą czuwali nad ciałami i odpierali świętokradców*¹⁹⁰. Grób męczennika przyciągał inne groby, niezliczona była bowiem rzesza chętnych, aby zostać pochowanym w pobliżu świętego, który oddał życie za wiarę. Męczennicy byli zazwyczaj chowani na wspólnych nekropoliach za miastem, gdzie budowano kaplice, a z czasem także bazyliki, na miejscu wcześniejszych kaplic, lub obok nich. Bazylika była niezbędna, gdy grób męczennika przyciągał także i żywych wiernych, był miejscem pielgrzymek. Jednocześnie w centrach miast funkcjonowały biskupie kościoły, katedry. Taka sytuacja musiała budzić niechęć patriarchów kościoła, gdyż katedry miejskie traciły na znaczeniu na rzecz cmentarnych kaplic. Sytuacja zmienia się za sprawą cudu, który miał miejsce w Arras: *Święty Vaast (Vedastus), biskup Arras, zmarł w 540 roku. Chciał, aby go pochowano w drewnianej kaplicy na brzegu rzeki Crinchon, zgodnie z regułą, która mówiła, że „żaden zmarły nie może spoczywać w murach miasta”. Ale kiedy miano ciało przetransportować, tragarze nie mogli go dźwignąć, bo nagle stało się tak ciężkie, jak gdyby nie chciało ruszyć z miejsca. Biskup czym prędzej stwierdził działanie sił nadprzyrodzonych i prosił świętego, aby kazał „zanieść się na miejsce, które my (to znaczy duchowieństwo) od dawna ci przygotowaliśmy”*. Natychmiast zwłoki stały się lekkie i tragarze bez trudu zanieśli

¹⁸⁹ A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*. Tłum. H. Zaremska, Wyd. Marabut, Gdańsk 2004, s. 125.

¹⁹⁰ P. Aries, *Człowiek i śmierć*. Tłum. E. Bąkowska, Wyd. PIW, Warszawa 1992, s. 45.

je „do grobu, jaki przystoi służyć Bożemu, w kościele, po prawej stronie ołtarza, przy którym on odprawiał nabożeństwa, i jego kapłańskiego tronu”¹⁹¹.

Cmentarz ostatecznie przeniesiony zostaje do miasta i sytuacja taka trwać będzie aż do XVIII wieku. Pierwotnym motywem chowania ciał ad sanctos była ich ochrona przed zbezczeszczeniem, jednak już w pierwszych wiekach średniowiecza przestano wyposażać zmarłych w drogocenne przedmioty, a więc i możliwość ograbienia grobu, a tym samym pokalanie zwłok, przestało budzić strach. Męczennik miał przede wszystkim zapewnić opiekę ciału i duszy na dzień Sądu Ostatecznego. Kościół oficjalnie zabraniał chowania zmarłych w świątyni, robiąc wyjątek dla niektórych ludzi kleru, jednak wyjątek szybko stał się regułą. Jak sugeruje Philippe Aries w książce „Człowiek i śmierć” (...) *co najmniej do końca XVIII wieku, nie przestano chować zmarłych w kościołach. W wieku XVII były one wybrukowane grobami, ich posadzkę tworzyły płyty grobowe*¹⁹². Do dziś nie zostało się zbyt wiele świadectw tego zwyczaju; płyt nagrobnych tworzących posadzkę kościoła możemy szukać między innymi w kościele świętego Bawona w Haarlemie. Pomimo, iż zwyczaj nie podobał się reformacji – ta uważała, iż trąci zabobonem papistów – przetrwał, jak wspomniałam aż do XVIII wieku również w krajach protestanckich. Najbardziej cenionym miejscem spoczynku było to najbliższe położone w stosunku do ołtarza, oczywiście każde miejsce miało swoją cenę liczoną w zupełnie już materialnej walucie.

Triumfy popularności święcił Cmentarz Niewiniątek, o którym powiadano, że ziemia cmentarna ma tu szczególną, cudowną moc, dzięki której zwłoki rozkładają się w przeciągu bardzo krótkiego czasu, ponoć nawet dziewięć dni wystarczało, aby z ziemi wyciągnąć już same kości, gotowe do ułożenia w kostnicy. Bywało, że testatorzy, nie mogąc być pochowanymi na Cmentarzu Niewiniątek prosili, aby choć do trumny wrzucić im garść tej cudownej ziemi.

Groby indywidualne, o których mowa były jednak swego rodzaju luksusem, przeznaczonym dla arystokracji, kleru, majątnych mieszczan, gdy plebs musiał się nacieszyć możliwością złożenia doczesnych szczątków w grobie zbiorowym. I tak na cmentarzu kopano dół mogący pomieścić od 1200 do 1500 zmarłych w przypadku wykopu 5 na 6 metrów powierzchni, a w mniejszych chowano około 500 zmarłych. Rzecz jasna grób taki nie zapelniał się w dzień po jego wykopaniu, a zapelniał się z czasem (wyjątkiem może być tu okres zarazy), zatem i zakopanie jego odbywało się dopiero po całkowitym zapelnieniu – w opisanych warunkach nie można było sobie pozwolić na marnowanie cennej przestrzeni.

¹⁹¹ *Ibidem.* s. 48.

¹⁹² *Ibidem.* s. 59-60.

Grób pozostawał zatem odkryty, czasem przysłonięty deskami, po których można było spacerować. Spacerować, gdyż poza swą oczywistą funkcją cmentarz spełniał także inną niemniej ważną – cmentarz był targowiskiem, placem handlowym, miejscem towarzyskich spotkań, słowem spełniał podobną funkcję jak starożytne forum. Dziwny i upiorny zarazem musiał być to widok: ludzie przechadzający się swobodnie wśród otwartych grobów, potykający się nieraz o wystające z ziemi ludzkie piszczel (groby zbiorowe przysypywano często bardzo cienką warstwą ziemi, tak że wystające spod ziemi ludzkie szczątki nie były wcale rzadkością).

Kostnice pełne były kości wyciągniętych z ziemi, eksponowanych na widok publiczny, aby na ich miejsce pochować w ziemi kolejne ciała. Jakby tego było mało cmentarz był także azylem dla ludzi wyjętych spod prawa; *Święty patron zapewniał żywym, którzy go czcili, doczesną opiekę, tak jak zmarłym, którzy powierzali mu swoje ciała – opiekę duchową. Władze świeckie zatrzymywały się przed bramą kościoła i przed jego atrium. W obrębie murów tak żywi, jak i martwi, zażywali pokoju Bożego*¹⁹³. Część osób zamieszkujących cmentarz odmawiała opuszczenia go i kłębiła na miejscu domy lub wynajmowała pomieszczenia nad kostnicami. Mieszkańcy cmentarza często zwolnieni byli od podatków, a publiczny charakter miejsca zapewniał im stały kontakt ze światem, mieszkali niejako w „centrum”. Także uroczystości religijne odbywały się na cmentarzach, jak choćby procesja w Niedzielę Palmową. Zdarzały się osoby, które nie były wcale przymuszone jakimiś zewnętrznymi bodźcami do wyboru tegoż miejsca na swój dom, ale wybierały je z innych powodów; to przede wszystkim pustelnice, które wybierały cmentarz na znak odejścia, rezygnacji z „normalnego życia”. Na cmentarzu także dokonywano sądów i jeszcze w XV wieku na cmentarzu w Saint-Ouen w Rouen sądzona była Joanna d’Arc. Cmentarze były także miejscem schronienia i miejscem uprawiania swego zawodu przez prostytutki. Jak powiada Aries już w 1186 Cmentarz Niewiniątek znany był jako siedlisko prostytucji (...). I w czasach Rabelais’go Cmentarz Niewiniątek nie miał lepszej opinii: Paryż „jest to miasto, w którym lepiej żyć, niż umierać”, a to z powodu rozpustnic, włóczęgów i nędzarzy, którzy dniem i nocą krążą po tym cmentarzu”¹⁹⁴. Można też, jak przypuszczam dodać, że cmentarz był stanowczo lepszym miejscem do zamieszkania tam żywym, niż martwym i choć dla ludzi współczesnych brzmi to paradoksalnie, to cmentarz w średniowieczu był chyba najbardziej „pełnym życia” miejscem w całym mieście.

¹⁹³ P. Aries, *Człowiek i...*, s. 73.

¹⁹⁴ *Ibidem*. s 80

Na schyłek średniowiecza przypada też czysto cielesna, artystyczna fascynacja śmiercią. Temat śmierci pojawiał się w sztuce już wcześniej, ale dopiero pod koniec XIV wieku motyw ten podejmują sztuki plastyczne, a to dzięki osiągnięciu pewnego stopnia realistycznej ekspresji. Johann Huizinga o wizerunku śmierci w średniowieczu pisał następująco: *Istniały trzy zasadnicze tematy, które tworzyły melodię tej nigdy do końca nie wyśpiewanej skargi na kres wszelkich wspaniałości ziemskich. Przede wszystkim był to motyw pytania: gdzież podzieli się ci wszyscy, którzy niegdyś napelniali świat swym przepychem? Następnie był to motyw przejmującego grozą przedstawienia rozkładu całej piękności ludzkiej. Wreszcie zaś motyw Tańca Śmierci: oto śmierć porywa ze sobą ludzi każdego wieku i stanu*¹⁹⁵. Wielką wagę w tych przedstawieniach przywiązywano do przemijającego kobiecego piękna; samo przemijanie było tu tematem, bo cóż innego utracić mogła kobieta jeśli nie urodę? W przypadku mężczyzn przemijaniu ulega ich doczesna władza i majątek, kobiety miały jedynie własne ciało, które de facto i tak nie należało do nich samych, lecz do ojca rodziny, później męża, lub Kościoła, w przypadku wyboru tej drogi życia (oczywiście sama kobieta rzadko podejmowała tę decyzję, chyba, że była wdową).

Samą śmierć ukazywano jako apokaliptycznego jeźdźcę, często w towarzystwie wojny, zarazy i głodu, w przedstawieniu znanym jako Czterej Jeźdźcy Apokalipsy (il.9), albo też jako magierę zlatującą w dół na skrzydłach nietoperza, a wreszcie jako szkielet z kosą, lub łukiem i strzałą. Huizinga powiada, iż *nigdzie indziej wszystko to, co przywoływało przed oczy obraz śmierci, nie zostało zgromadzone razem w sposób tak wstrząsający, jak na Cmentarzu Niewiniątek w Paryżu. Tam można było aż do trzewi zaznać dreszczu makabry. Wszystkie elementy współdziałały ze sobą, aby nadać owemu miejscu surową świętość, aby ozdobić je barwną grozą, której tak namiętnie pożądało późne średniowiecze*¹⁹⁶. To właśnie Cmentarz Niewiniątek był i pozostaje po dziś dzień symbolem najbardziej znamienitym tego szczególnego podejścia do śmierci, umierania i rozkładu, z jakim mamy do czynienia w epoce średniowiecza. I choć sam cmentarz już nie istnieje, zamknięty dekretem króla Ludwika w 1775, to pamięć o nim pozostała żywa w źródłach historycznych, ale przede wszystkim we współczesnych publikacjach dotyczących czy to średniowiecza, czy średniowiecznej kultury, czy sztuki. Cmentarz ten pozostaje miejscem tajemniczym, uczęszczanym przez prostytutki, złoczyńców, zwykłych ludzi i bezpańskie zwierzęta – do dziś pobudza wyobraźnię twórców, czego wyraz dał choćby i przywoływany już przeze mnie Patrick Suskind w książce „Pachnidło”. Jeszcze raz chciałabym zajrzeć do jego książki: *Przeszedł – Grenouille – przez*

¹⁹⁵ J. Huizinga, *Jesień...*, s. 168.

¹⁹⁶ *Ibidem.* s. 180.

Pont Neuf na prawy brzeg i skierował się dalej w stronę Hal i Cmentarza Niewiniątek. Pod arkadami kostnic ciągnących się wzdłuż rue aux Fers przysiadł. Teren cmentarzyska leżał przed nim jak zryte pociskami pole bitwy, pobrużdżone, usiane wyrwami, pokryte czaszkami i kośćmi, bez jednego drzewka, krzewu czy źdźbła trawy wysypisko śmierci. Nie widać było żywego ducha. Fetor zwłok był tak mocny, że wynieśli się stąd nawet grabarze. Wrócili dopiero po zachodzie słońca, aby przy świetle pochodni, do późna w nocy kopać doły dla zmarłych z następnego dnia. Dopiero po północy – grabarze już sobie poszli – miejsce zaroilo się od wszelkiej możliwej hołoty, rzezimieszków, morderców, nożowników, kurw, dezterów, młodocianych desperados. Rozpalono małe ognisko, żeby ugotować strawę i trochę odegnąć smród¹⁹⁷. Tu zakończył swoje życie bohater „Pachnidła” w roku 1767. Wcześniej tu kres swej ziemskiej wędrówki znalazło blisko dwa miliony osób, czy raczej ich ciał. W 1785 cmentarz zamknięto ostatecznie i podjęto ekshumację zachowanych szczątków. Tym samym zakończyła się wielka epoka fascynacji śmiercią, gloryfikacji śmierci i ta znów wygnana została poza obręb miejskich murów, ale także poza obręb zainteresowań ówczesnych i taka sytuacja utrzymuje się do dziś.

Epoka średniowiecza jest fascynująca z kilku powodów, ale chyba najistotniejszym dla mnie jest fakt jej wielkiej odrębności od czasów współczesnych. Oczywiście możemy znaleźć wiele przykładów dla kultywowania średniowiecznej myśli, z których chyba mi najbliższą jest idea uniwersytetu. Jednak średniowiecze miało niezwykłą, niezwykłą jak na kulturę zachodnią, cechę dążenia do transcendencji; ludzie przekraczali siebie w kierunku śmierci, w kierunku Boga. Nigdy wcześniej i nigdy później w dziejach kultury zachodniej nie pojawia się tak wyraźny rys transcendentny. Rzecz jasna i w średniowieczu obecna była myśl czysto racjonalna, naukowa, ale obok istniała inna droga prowadząca dalej i wyżej niż sięga ludzka myśl ogarniająca wszystko i podporządkowująca wszystko swoim prawidło.

¹⁹⁷ P. Suskind, *Pachnidło* ..., s. 251.

II. 4 RENESANSOWA UTOPIA

Jedną z dat zamykających symbolicznie okres średniowiecza a otwierającą renesans jest 1453 rok – upadek Konstantynopola. Jak wspomniałam w rozdziale poświęconym epoce średniowiecza to właśnie ta data miała największy wpływ na świadomość ówczesnych; wydarzenia roku 1453 dawały jasny komunikat, iż Inny „czyha u bram”, bywa wrogo nastawiony, a co najważniejsze nie wydaje się słabszy niż by tego Europejczycy oczekiwali. Poczucie bezpieczeństwa zachwiało się. Jednocześnie tysiące kilometrów dalej rozpoczął się niechlubny okres kontaktów z Innym – epoka wielkich odkryć geograficznych. W XIV wieku upowszechnia się wynalazek busoli, która pozwala żeglarzom na podjęcie ryzyka dalekich wypraw. Rok 1492 rozpoczyna epokę podboju, rzezi i grabieży, epokę wyniszczenia ludności tubylczej, osiedlania się Europejczyków i wielką akcję przeniesienia czarnych mieszkańców Afryki na tereny nowo podbijanych kontynentów. Indianie okazali się całkowicie nieprzydatni do prac wyznaczanych przez białych, należało więc sprowadzić inną tanią siłę roboczą, wykorzystano więc rdzenną ludność afrykańską.

Wydaje się znamienne, że epoka renesansu, epoka humanizmu i antropocentryzmu jest zarazem jedną z najciemniejszych epok cywilizacji europejskiej i jej kontaktów z Innym. *Wizerunek Innego, jaki mają wówczas wyruszający na podbój planety Europejczycy, to obraz nagiego dzikusa, ludożercy i poganina, którego poniżenie i podeptanie jest świętym prawem i obowiązkiem Europejczyka – białego i chrześcijanina*¹⁹⁸. W tej właśnie epoce dochodzi do realizacji wielkich dzieł naszej kultury i do wymordowania dużej części ludności zamieszkującej obie Ameryki. Kiedy Leonardo da Vinci tworzy swe wynalazki, projektuje maszyny latające i szkicuje wnętrza anatomiczne człowieka, Michał Anioł maluje Kaplicę Sykstyńską, a Rafael Szkołę Ateńską, konkwistadorzy sieją spustoszenie wśród Indian, a handlarze niewolników porywają całe wioski, przewożąc ludzi z Afryki do Ameryki i tam ich sprzedają jako żywy towar. Epoka renesansu nie jest jednoznaczna, choć lubimy sądzić co innego; to wielkie odrodzenie sztuk i nauk – a jednak w żadnym innym okresie nie paliło się tyle stosów, co właśnie w dobie Odrodzenia.

Zmiana filozoficznej optyki, przeniesienie punktu ciężkości z badań nad istotą Boga, na badania nad człowiekiem umożliwiło rozwój nauk, zmianę stosunku do zjawisk przyrodniczych i ludzkiego życia. Także odkrycia geograficzne i upadek Konstantynopola dawały jasny komunikat, iż Europa nie jest jedynym i centralnym punktem rzeczywistości,

¹⁹⁸ R. Kapuściński, *Ten Inny ...*, s. 16.

ale tylko rzeczywistości częścią. Pogłębianą jest wiedza astronomiczna, fizyka i chemia – ta ostatnia wyzwala się z magii alchemii. Pojawia się tania książka drukowana, umożliwiająca dostęp do wiedzy nie tylko bogaczom i duchownym, ale też biedniejszym uczonym i studentom. Jak zatem spojrzeć na renesans nie ulegając całkowicie złudnemu obrazowi pięknych humanistycznych idei? Myślę, że przyglądając się miastu renesansowemu możemy odkryć tę epokę bez zbędnego jej idealizowania; miasto, jego kształt i zmiany w nim dokonywane mogą ukazać nam najważniejsze tendencje, a ich interpretacja da świadectwo myśli humanistycznej.

Renesans to także epoka żywego zainteresowania miastem, jego koncepcją urbanistyczną, czas tworzenia miejskich utopii. W latach 1455-1460 Antonio di Pietro Averlino znany jako Filarete (od greckiego „miłujący cnotę”) napisał „Traktat o architekturze”. W swoim traktacie Filarete przedstawił plan miasta idealnego – Sforzindy – miasta nazwanego tak od nazwiska książąt mediolańskich. *W dziele Filareta jest coś z romantycznej bajki. I tak na przykład Sforzinda miała się szczyścić dziesięciopiętrową wieżą Występu i Cnoty, z domem publicznym na dole i obserwatorium na górze. Tym niemniej gwiaździsty plan Sforzindy z promienistymi ulicami był pierwszym projektem symetrycznie rozplanowanego miasta. Projekt ten świadczy o skłonności Filareta do myślenia „w wielkiej skali” i znajduje odpowiednik w myśli Piccola Machiavellego, który w swoim dziele „Księżę” ujął państwo jako dzieło sztuki gloryfikujące ludzką wolę¹⁹⁹*. Koncepcja idealnego miasta ma długą historię, żywą po dziś dzień. Jednak o mieście idealnym marzyli szczególnie architekci renesansu, dla których piękno oznaczało harmonię i symetrię.

Jednym z najlepiej zachowanych w Europie miast tego typu jest polski Zamość, założony w 1580 r. przez kanclerza wielkiego koronnego Jana Zamoyskiego i zaprojektowany przez włoskiego architekta Bernardo Morando²⁰⁰, a zwany perłą renesansu, Padwą Północy lub Miastem Arkad. Morando przemyślał je w każdym szczególe – według założeń idealnego późnorenesansowego miasta-twierdzy. Ma plan wieloboku z szachownicą ulic i rynkiem w centrum. Otacza je pierścień obronnych fortyfikacji. Rozkład najważniejszych budowli wykreśla sylwetkę człowieka. Jego głową jest pałac, płucami – Akademia Zamojska i kolegiata, sercem – ratusz z wieżą, kręgosłupem – ulica Grodzka. Kolegiata, obecnie katedra pod wezwaniem Zmartwychwstania Pańskiego i św. Tomasza z Akwinu, zbudowana przez Morando w latach 1587 - 1598, symbolizuje Civitas Dei – Miasto Boga.

¹⁹⁹ D. Watki, *Historia architektury...* s. 118.

²⁰⁰ http://www.sztuka-architektury.pl/index.php?ID_PAGE=3230 27.06.2011.

Te utopijne wizje stały często u podstaw faktycznych realizacji miejskich, nadając miastu przejrzysty układ, ściśle hierarchiczny – w centrum pozostawał rynek z ratuszem – główną instytucją władzy oraz zapleczem handlowym. Miasto staje w centrum zainteresowań myślicieli, filozofów, którzy widzą w nim potencjał dla utworzenia idealnej struktury architektonicznej, ale przede wszystkim – społecznej. Jak to jednak widać na przestrzeni dziejów samego renesansu – miasto nie podlega tak ścisłej kontroli, umyka jej. Miasto pozostaje żywym tworem, który kontroli podlegać może jedynie w ograniczony sposób.

WŁOSKIE WZORCE

Renesans wyrasta we Włoszech; wzorce gotyckie nigdy się tu nie przyjęły z tak wielką siłą jak w północnych regionach Europy. Włosi szukali raczej inspiracji w zachowanych dziełach epoki klasycznej; *Prostota założeń, jednoznaczność bryły, jednolitość wnętrza, dążenie do spokojnego rytmu i harmonii, uniknięcie spiętrzeń i akcentów wysokościowych, ruchliwych linii krzywych, przy maksimum symetrii i równowagi, wszystko to w połączeniu z detalem helleńskim, niemniej umiarkowanym, symetrycznym i statycznym, a niezmiennym na przestrzeni z górą 500 lat, stanowiło kapitał związany zarówno z temperamentem i mentalnością twórców i odbiorców, jak z klimatem i krajobrazem*²⁰¹. Wielcy artyści renesansu tacy jak Brunelleschi, Alberti, Leonardo, Rafael czy Michał Anioł wreszcie, tworzą w oparciu o wynalazek perspektywy. Właśnie wprowadzenie do sztuki linearnej perspektywy ma największe znaczenie dla dokonań odrodzeniowych; człowiek może rywalizować z samym Bogiem we wprowadzaniu racjonalnego ładu i harmonii w otaczającym świecie, tym samym może nadawać rzeczywistości sens. Jednocześnie *wraz z rozwojem miast-państw pojawiła się we Włoszech nowa klasa zawodowych nauczycieli, niekoniecznie wyświęconych, którzy nauczali łaciny, filozofii, gramatyki i retoryki. Ci humaniści czytając dzieła autorów starożytnych dla ich wartości literackiej, stwarzali intelektualny klimat, który sprawiał, że coraz bardziej wierzano, iż antyczne teksty nie tylko były wartościowe same w sobie, lecz, że cywilizacja, która je stworzyła, powinna służyć za model współczesnego kulturalnego odrodzenia*²⁰².

Szereg czynników, z których najistotniejszym wydaje się tradycja Półwyspu Apenińskiego, złożyło się na szczególny rozwój kultury tegoż regionu w omawianym okresie.

²⁰¹ T. Broniewski, *Historia architektury dla wszystkich*. ..., s. 276.

²⁰² D. Watki, *Historia architektury*..., s. 178.

We Włoszech wciąż szukano inspiracji w dawnych antycznych wzorcach; Europa Północna przeżywała rozkwit gotyku, kiedy w Italii rodziła się nowa formacja kulturowa i artystyczna. Żywotność późnogotyckich wzorów w całej Europie (poza Italią rzecz jasna) była tak silna, że przykładowo w Anglii czyste renesansowe formy architektoniczne pojawiają się dopiero w XVII wieku, kiedy to włoska architektura zaczęła już wchodzić w nową barokową fazę. Zainteresowanie antykiem we Włoszech zbieгло się w czasie z rozwojem ekonomicznym regionu. Florencja – jeden z głównych ośrodków miejskich skupiających renesansowych twórców – dążyła do uzyskania przewagi w regionie i przejęcia kontroli nad Lombardią, Wenecją, państwem papieskim i Neapolem. Należy także nadmienić, iż Rzym jeszcze w początkach XIV wieku nie był tak silnym ośrodkiem jak stało się to później za sprawą papieża Juliusza II, za którego panowania Rzym staje się po raz pierwszy od wieków artystyczną stolicą Europy.

Wracając jednak do Florencji: tu właśnie powstały pierwsze renesansowe w duchu budowle: katedra florencka, ale przede wszystkim Ospedale degli Innocenti (Szpital Niewiniątek). Katedra wznosząc się nad miastem głosiła chwałę i siłę Florencji oraz rodu Medyceuszów władających miastem. Medyceusze chcieli uczynić Florencję najpiękniejszym miastem w Europie. Za ich przykładem poszły wielkie rody kupieckie: Strozzi, Rucellai, Pittich. Katedra zbudowana została według planu Arnalda di Cambio, natomiast jej kopułę zaprojektował Filippo Brunelleschi – ten ostatni jest także twórcą Szpitala Niewiniątek – pierwszego w Europie przytułku dla sierot. Ten społeczny wymiar architektury jest już wielce symptomatyczny dla nowej epoki; to nie świątynia staje się symbolem nowej estetyki, ale budynek o charakterze świeckim. Dodajmy jeszcze, iż to właśnie Brunelleschi uważany jest za odkrywcę perspektywy i właśnie eksperymenty z perspektywą doprowadziły go do uzyskania określonych wyników w realizacjach kościołów bazylikowych we Florencji: San Lorenzo i San Spirito – *wyróżniają się one pełną ładną harmonią, stwarzając nastrój spokoju i porządku. Kompozycja wnętrza jest prawdopodobnie wynikiem eksperymentów Brunelleschiego z perspektywą geometryczną i może być odpowiednikiem praw perspektywy odkrytych w tym czasie przez malarzy florenckich. Kościoły te, dla których podstawowym modulem całej budowli jest kwadrat na skrzyżowaniu naw, stały się wzorcami dla nowożytnej architektury w zakresie proporcji. W San Spirito kwadrat ten jest powtórzony w prezbiterium i ramionach transeptu, nawa główna zaś składa się z czterech takich kwadratów, a jej wysokość równa się podwójnej szerokości*²⁰³. Ten krótki opis daje pogląd na wagę jaką

²⁰³ D. Watki, *Historia architektury ...* s. 180.

Brunelleschi, a także inni twórcy renesansowi, przykładali do odpowiednich proporcji budowli.

Alberti – kolejny geniusz piętnastowiecznej architektury – jest jednocześnie jednym z głównych jej teoretyków renesansowych; *zainteresowany ustalaniem zasad i tworzeniem na ich podstawie wzorców dekoracyjnego zastosowania porządków. Swoje wnioski zawarł w pierwszym z wielu architektonicznych traktatów, jakie miały powstać w renesansie, De re aedificatoria, którego pierwsza wersja została przedstawiona papieżowi humaniście Mikołajowi V w roku 1452. Napisany cycerońską łaciną, był on wzorowany na rzymskim traktacie Witruwiusza*²⁰⁴. Co wydaje się szczególnie istotne dla mojej pracy to ujęcie architektury przez Albertiego nie jedynie jako rzemiosła, ale jako dyscypliny intelektualnej i społecznej. Według Albertiego niezbędne umiejętności dla architekta to malarstwo i matematyka. Piękno budowli zależy od kombinacji trzech jakości: liczby (Numerus), proporcji (Finitio) oraz rozmieszczenia (Collocatio). Z ich połączenia powstaje harmonia (Concinnitas). Piękno wymaga jednak dekoracji i według Albertiego (co zdają się potwierdzać także późniejsi architekci epoki) podstawową formą dekoracyjną jest kolumna.

O teoretycznych rozważaniach Albertiego będzie jeszcze mowa, a w tym miejscu chciałabym zwrócić uwagę na realizację ideałów architektonicznych przez tego twórcę; przykładem może tu służyć Palazzo Rucellai we Florencji. Architekt wykorzystał tu pilastrowy system, znany z rzymskich budowli użyteczności publicznej, takich jak Koloseum. *Pilastry i delikatne gzymsy, a także płytkie boniowania wprowadzają tu elementy pionowe i poziome*²⁰⁵. Forma architektoniczna oparta na teoretycznych rozważaniach Albertiego nawiązuje wprost do antycznych rozwiązań i co ważne – znów mamy do czynienia z budowlą o charakterze świeckim, budowlą, która w niejaki sposób sygnuje epokę; pałace dla osób świeckich stają się jednym z głównych wyzwań architektów epoki. Wykorzystywanie wzorów antycznych idzie dalej i tak w fasadach kościołów możemy odnaleźć inspiracje łukami tryumfalnymi.

Perspektywa zwana planimetryczną to nierozłączny atrybut przestrzeni miejskiej. W mieście europejskim perspektywa planimetryczna pojawia się za sprawą Felice Perettiego – papieża Sykstusa V, który podczas swego panowania w latach 1585 – 1590 odmienił oblicze Rzymu. *Sykstus V połączył siedem miejsc, które były głównymi celami pielgrzymek, prostymi ulicami. W ten sposób powstały, jak je nazywa Richard Sennett, „wzrokowe tunele”. Inspiracją dla Sykstusa był słynny szkic Pisanella, który przedstawia zmniejszające się*

²⁰⁴ Ibidem. s. 182.

²⁰⁵ Ibidem. s. 183.

*kamienne łuki. Mimo że jest ich jedynie pięć, oglądający mają wrażenie przemieszczania się przez tunel, który rozciąga się aż po horyzont. W planie Sykstusa pielgrzymi mieli szukać swej drogi w podobnych tunelach. Aby taki tunel dawał maszerującym wrażenie ruchu, należało zamknąć jego odleglejszy kraniec planem. Ogromne, płaskie fasady kościołów nie mogły służyć do tego celu, więc Sykstus użył obelisków. Strzeliste budowle z kamienia efektywnie pomagały stworzyć wrażenie perspektywy, kierując oczy pielgrzymów w stronę krańca ich marszruty*²⁰⁶. Badacze częstokroć interpretują perspektywę jako sposób na podporządkowanie sobie rzeczywistości (taka myśl pojawia się między innymi w pismach Maurice’a Merleau-Ponty’ego). W widzeniu perspektywicznym nie widzimy bezpośrednio, pole naszego widzenia podlega strukturyzacji, a co za tym idzie – oglądamy rzeczy. Perspektywa ciała zostaje odsunięta na plan dalszy, gdy wagi nabiera perspektywa linearna, ujmująca rzeczy, charakteryzująca relacje między nimi.

Renesansowa fiksacja na punkcie zmysłu wzroku daje tu o sobie znać po raz kolejny. Wszystko, co znajduje się w polu naszego widzenia, jest niejako zagarniane przez zmysł wzroku, jemu poddane. Perspektywa otwiera przed człowiekiem kolejne możliwości, których sednem jest możliwość zapanowania nad chaosem rzeczywistości; fakt postrzegania rzeczy i zjawisk to jedynie pierwszy kontakt z rzeczywistością – na tym poziomie nie jesteśmy jeszcze kreatorami. Nadając rzeczywistości perspektywiczny porządek dostosowujemy rzeczywistość do własnych potrzeb, co więcej nadajemy jej sens, poddajemy naczelnej idei harmonii i symetrii. Obiekty widziane w porządku perspektywicznym nie posiadają własnej autonomii, ale są li tylko przedmiotami naszego widzenia. De facto perspektywa uprzedmiotawia wszelki obiekt widzialny. Jak zauważa Paweł Marcinkiewicz: *Ostatecznym celem wprowadzenia perspektywy w mieście było jego okiełznanie i podporządkowanie władzy politycznej oraz utworzenie nowego typu tożsamości społecznej*²⁰⁷.

Władza rozumiana w myśl Foucaulta’a nie jest jednak jedynie przymiotem jednej wyodrębnionej klasy. Pozwolę sobie w tym miejscu powtórzyć definicję władzy opracowaną przez Charles’a C. Lemert’a i Garth’a Gillan’a na podstawie pism Foucault’a: *pojęcie władzy-wiedzy zakłada, że władza nie działa ze szczytów, od klasy panującej do poddanej, lecz jest immanentna i rozprzestrzenia się na wszystkich poziomach społeczeństwa. Po drugie wiedza (savoir) nie jest idealna i abstrakcyjna, lecz materialna i konkretna, i w związku z tym nie można jej oddzielić od działań władzy przenikających całe społeczeństwo, na wszystkich*

²⁰⁶ P. Marcinkiewicz, *Perspektywa planimetryczna w mieście a kartezjańskie ego*. (w:) A. Gleń, J. Gutorow, I. Jokiel (red.), *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*. Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2005, s. 13.

²⁰⁷ *Ibidem*. s. 15.

poziomach. Po trzecie – co wynika z drugiego – nauki nie da się arbitralnie oderwać od ideologii, gdyż jako forma wiedzy (*connaissance*) osadzona jest w stosunkach władzy (*pouvoir-savoir*)²⁰⁸. Zakładając, iż władza rozumiana w sensie klasowym i politycznym kreuje wizerunek miasta, miejską przestrzeń, należy zauważyć, iż sama ona władzy podlega. Nie jest bowiem tak, że klasa panująca dyktuje idee istotne w danym miejscu i czasie, lecz raczej sama jest im podporządkowana. Tym samym władza musi być rozumiana szerzej niż politycznie, gdyż także ten polityczny aspekt władzy podlega. Władza jest immanentna w społeczeństwie i wszyscy w społeczeństwie są jej poddani. Co istotne w tym miejscu pracy, to fakt związków władzy z wiedzą. Także postęp naukowy, techniczny jest podporządkowany ideom władzy. Humanizm ogłaszając prymat człowieka, jego centralne w naukach miejsce, daje nam dwojaką informację: po pierwsze, dokonania w nauce czy sztuce są wytworami człowieka, nie zaś Boga, a co za tym idzie człowiekowi przyznaje się moc, siłę sprawczą podobną bogom. Po drugie zaś – sam człowiek zostaje poddany idei naukowości poczynając od warstwy cielesnej na duszy skończywszy. Siła uprzedmiotawiająca okazuje się mieczem obosiecznym; nie tylko daje człowiekowi moc, ale także poddaje go owej mocy. Możemy „wziąć w rękę” przedmiot i badać go na wszystkie możliwe sposoby, ale także sami przedmiotem badania możemy się stać.

Ta ludzka, racjonalna perspektywa, rozumiana zarówno w sensie wizualnym jak i badawczym determinuje jeszcze jeden ważny aspekt renesansowej, ale także całej nowożytnej kultury. Tak o tym pisze Marcinkiewicz: *Wprowadzenie do planowania miasta perspektywy planimetrycznej, poza podporządkowaniem go władzy, obrazuje inny proces, który obserwujemy w tamtym okresie w wielu sferach kultury Zachodu: eliminacje tych form doświadczenia, które nie poddają się racjonalizacji. David Michael Levin w swoim monumentalnym studium poświęconym filozoficznemu aspektowi zmysłu wzroku, „The Opening of Vision” (co moglibyśmy przetłumaczyć jako „Przejrzanie na oczy”), stwierdza, że ta redukcja jest związana z dominacją kartezjańskiej racjonalności. Filozofia Kartezjusza pogłębia wcześniej obecny w naszej kulturze rozdział między umysłem (przynależnym racjonalnej sferze duchowej), a ciałem (przynależnym nieracjonalnej sferze materialnej)*²⁰⁹. Tak zatem rzeczywistość renesansowa przesiąknięta jest ideą racjonalności porządkującą zjawiska władz-wiedzy. To, co wymyka się umysłowi, zostaje niejako wyrzucone poza margines zjawisk świata. Zjawisko ciała i ludzkiej cielesności zostaje sprowadzone do czysto fizycznej perspektywy. Co ciekawe, badania nad ludzkim ciałem dotyczą prawie wyłącznie

²⁰⁸ C. C. Lemert, G. Gillan, Michel Foucault, *Teoria społeczna...*, s. 171.

²⁰⁹ P. Marcinkiewicz, *Perspektywa...* s. 15-16.

ciała martwego. Poznanie ludzkiego wnętrza zachodzi dzięki przeprowadzanym sekcjom zwłok. To symboliczny wymiar sprowadzania płynnej, ruchliwej rzeczywistości do zjawisk uporządkowanych, sformalizowanych.

Historycy kultury czasów renesansu i baroku stwierdzają zgodnie, że ówczesne zainteresowanie ciałem człowieka silnie tkwi w generalnych prądach owych epok stając się jednym z elementów przemian w umysłowości i świadomości społecznej. Wskazują oni również czynniki stymulujące owe wejście ciała w orbitę dociekań, widząc tu w pierwszym rzędzie jedną ze znamiennych cech człowieka przełomu XV i XVI stulecia, czyli postawę, którą określić można jako „ciekawość”, jako chęć poszerzania wiedzy, rodzaj głodu poznania²¹⁰. Ciało zaczyna wzbudzać zainteresowanie, które pojawia się stopniowo w literaturze, malarstwie i filozofii epoki. Ludzkie ciało było w średniowieczu siedliskiem wszelkiego grzechu, wiodło na pokuszenie, a co za tym idzie stało się prawdziwym tabu epoki. Wszelkie zainteresowanie ciałem i cielesnością musiało budzić podejrzenia, także wszelkie jego badanie było również skazane na potępienie. Sekcje zwłok były zakazane. Opisy poczynione przez Galena w II wieku naszej ery były jedynym źródłem wiedzy o wnętrzu człowieka. Co więcej dokonania Galena miały tak wielki wpływ na znajomość ludzkiego ciała, że praktycznie ich nie podważano, mimo wielu błędów, jakie ów popełnił.

W XV stuleciu we Włoszech widać już tendencje podważające tradycyjne tabu ciała i powolne wyłamywanie drzwi, dotąd zamkniętych, do poznania ludzkiego wnętrza. Leonardo da Vinci dokonał licznych sekcji zwłok opatrując je rysunkami i uwagami, choć wyników swych badań nigdy nie opublikował. Także jego dokonania noszą ślad przekonań średniowiecznych, jak choćby próba ustalenia którędy trafia dusza do ludzkiego embriona. Jak mocno tradycja, a przede wszystkim religia rzutowały na odkrycia naukowe w dziedzinie ciała mówi następujący przypadek: Andrea Vesalius w roku 1543 opublikował dzieło „*De humani corporis fabrica*” liczące 700 stron i opatrzone trzynastoma planszami, wykonanymi przez Balcara, ucznia Tycjana. Na okładce umieszczono wizerunek Vesaliusa, gdy dokonywał on sekcji na ciele nagiej, pięknej kobiety. Dzieło to wywołało natychmiast ostre polemiki ze strony Kościoła między innymi dlatego, że ciała mężczyzn na planszach były przedstawione z parzystą liczbą żeber, a nie nieparzystą, co uznano za błąd, skoro Ewę stworzono z żebrza Adama²¹¹. Warto nadmienić, że w roku wydania „*De humani corporis fabrica*” wydano także inne ważne dzieło – „*De Revolutionibus*” Mikołaja Kopernika.

²¹⁰ H. Dziechcińska, *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*. Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 1996, s. 16.

²¹¹ *Ibidem*. s. 20

W epoce renesansu mamy do czynienia z ogromnym rozwojem fizjonomiki – „nauki” przekonującej, iż na podstawie cech anatomicznych twarzy można poznać charakter, postawy uczuciowe i właściwości umysłowe człowieka. Badacze tego zjawiska wskazują na teorię *similia similibus* jako na fundament intelektualny koncepcji fizjonomicznej; *doktryna ta zasadzająca się na istnieniu analogii, celowego związku wszystkich rzeczy na świecie, znana w starożytności, będąca jednym z naczelných postulatów myśli scholastycznej, ujęta została w ramy systemu teoretycznego w czasach renesansu przez Cardana, Paracelsusa, Campanellę i Della Portę. Według tych myślicieli wszystko jest „takie, jak...”, wszystko jest do siebie w jakiś sposób podobne, wszystko jest zwierciadłem. Zasada ta stała się sednem fizjonomiki XVI wieku, zarówno tej uczonej, jak i popularnej; dostrzegała ona analogię pomiędzy mikrokosmosem człowieka a makrokosmosem natury*²¹². Więcej zatem rzeczy łączy niż je dzieli. Dzięki takiemu założeniu możemy budować system odpowiedni dla poznania całości świata.

Mamy tu do czynienia z przedsmakiem Wielkiej Teorii Wszystkiego, de facto ze sprowadzeniem różnych fenomenów do tego samego, co umożliwia dalsze postępowanie badawcze. Jeśli założymy, że twarz człowieka przypominająca fizjonomią zwierzę, to na podstawie cech przypisywanych zwierzęciu możemy uzyskać znajomość danego człowieka. Podobnej procedury możemy dokonać na wszystkich poziomach znajomości rzeczywistości. Światem zaczyna rządzić reguła, jedna i powtarzalna – jest to niezwykle pociągająca perspektywa, bo umożliwiająca Poznanie. Pytaniem jednak pozostaje: co poznaniu podlega? Otóż warunkiem jest podporządkowanie zjawiska władzom reguły, jednak jeśli takiego podporządkowania dokonamy, zjawisko zmienia się na naszych oczach, lub „w naszych oczach” – przesąd badawczy buduje naszą świadomość rzeczywistości, tak że w końcu nic poza nim nie pozostaje. Co szczególnie interesujące w poglądach renesansowych to fakt przykładania ogromnej wagi do zmysłowego poznania, do prymatu zmysłu wzroku, ponad wszystkie inne zmysły: *Zauważmy jednak, że tak czy inaczej, ciekawość pociągała za sobą czynność oglądania, dostrzegania otaczającej rzeczywistości, wygląków rzeczy i ludzi, co szło w parze z przekonaniem o szczególnie doniosłej roli wzroku w procesie poznania, które to przeświadczenie nabrało znaczenia i aktualności od czasów renesansu, wraz z dążeniem do empirycznego poznania świata, a trwało również nadal i w następnych stuleciach*²¹³.

²¹² *Ibidem.* s. 23.

²¹³ *Ibidem.* s. 16.

POTĘGA ROZUMU

Lecz natura i rzeczywistość ustępują

Temu, co stworzy z nich uczony artysta...

Marina

Filozofia renesansowa to w głównej mierze filozofia przyrody. Badaczy interesują przede wszystkim zjawiska otaczającego świata i sam człowiek jako istota fizyczna. Inaczej niż w epoce średniowiecza, gdy w centrum był Bóg, teraz w centrum staje człowiek i otaczający go świat zjawisk fizycznych. Ta zmiana optyki rzutuje na kształt nauki, a także sztuki i architektury. Natura staje się sensem i tematem sztuki, natura rozumiana co najmniej na dwa sposoby: *Gdy Ghiberti mówił, że „dąży do tego, by (w płaskorzeźbach drugich drzwi Baptysterium) naśladować naturę tak bardzo, jak tylko jest to możliwe”, lub gdy Alberti podkreśla szczególną siłę działania, jaką posiada znana twarz odrysowana z natury, która „pierwsza (wśród innych) przyciągnie ku sobie wzrok patrzącego” i stwierdza: „dlatego zawsze bierzemy z natury to wszystko, co chcemy malować” – rozumieją oni przez termin natura po prostu otaczającą człowieka i doznawaną zmysłami rzeczywistość*²¹⁴. Pierwszym zatem rozumieniem natury jest bardzo dosłowne, bierne – jak je nazywa Białostocki – jej definiowanie. Jednocześnie ci sami, wymienieni twórcy rozumieją naturę na inny sposób, nazywany przez Białostockiego czynnym: *Gdy Ghiberti (...) mówi: „Aby opanować podstawowe zasady (sztuki), starałem się zbadać sposób, w jaki natura działa w (dziedzinie) sztuki” – lub gdy Alberti zaczyna swą wzruszającą dedykację „Traktatu o malarstwie” Brunelleschiemu, wspominając pesymistyczny pogląd, jaki dawniej wyznawał, że wiele sztuk, niegdyś znakomitych, nie istniało w jego czasach, i gdy mówi dalej: „dlatego sądziłem, że – jak wiele ludzi utrzymywało – natura, mistrzyni rzeczy, stała się już stara i znużona i że przestała tworzyć gigantów i geniuszów, których tak wielu i tak znakomitych płodziła we wspaniałych czasach swej młodości” – w tych wszystkich tekstach obaj cytowani autorzy używają terminu natura w znaczeniu aktywnym, rozumiejąc przezeń żywą siłę kierującą i rządzącą życiem ludzi, zwierząt i roślin, podobnie jak wzrostem dzieła sztuki*²¹⁵. Tak zatem twórcy i zarazem teoretycy sztuki odrodzenia rozumieją naturę raz jako postrzeganą zmysłowo rzeczywistość, dwa jako prawo rządzące tą rzeczywistością.

²¹⁴ J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna. Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce*. Wyd. PIW, Warszawa 1966, s. 44.

²¹⁵ *Ibidem*. s. 44.

Takie podwójne rozumienie pojęcia pochodzi już od myślicieli antycznych: Anaksagoras, atomiści czy Arystoteles pojmowali naturę jako rzeczywistość dostępną poznaniu zmysłowemu, natomiast dla Anaksyamandra i innych hilezoistów natura była powszechnym, kosmicznym prawem – zasadą istnienia świata. Idąc za tym podwójnym rozumieniem natury, także jej naśladowanie ma podwójny wymiar: jest albo biernym odzwierciedleniem tego, co zmysłowo nam dane, albo też czynnym zaangażowaniem w proces poznania głębokiego prawa natury. Dodajmy do tego jeszcze rozumienie stoickie natury jako życiodajnej siły, która kreuje rzeczywistość, a także kieruje działaniami twórczymi człowieka. Natura jest, wedle myśli Albertiego, „cudownym rzemieślnikiem tworzącym rzeczy” i „sama natura rozkoszuje się, jak się zdaje, malarstwem”. Także architektura jest tu rozumiana jako naśladowująca naturę, choć w sposób odmienny niż to czyni rzeźba czy malarstwo. Alberti nie jest jednak jednoznaczny w swoich wywodach i raz pojmuje budynek niczym żywy organizm, aby w innym miejscu pojmować naturę jako życiodajną siłę. W „Traktacie o malarstwie” Alberti mówi o „pierwszych zasadach w naturze” i stara się ustalić jakie mianowicie są to prawa, którym natura jest posłuszna w swym dążeniu do doskonałości. *Wprowadzając ten sposób rozumienia do swej teorii architektury Alberti zainaugurował epokę teorii architektonicznej pojmowanej jako odkrywanie jednych i powszechnie ważnych praw estetycznych tkwiących w naturze. Zgodnie z tą postawą teoria architektury przez długi czas pojmowana była jako część studium natury i odkrywania jej praw. „Jest wyraźnie widoczne – pisał Alberti – że natura ma upodobanie głównie w okrągłych formach, ponieważ widać, że większość rzeczy stworzonych, zrobionych lub kierowanych przez naturę ma kształt okrągły”²¹⁶. Ogólnym prawem jest harmonia, concinnitas, trafne połączenie, zgodność.*

Doskonałość natury jest jednak negowana przez tych samych autorów, którzy ją opisują. Alberti mówi, że „nic nie rodzi się doskonałe”, stąd też przykaz, aby artysta wybierał te rzeczy w naturze najdoskonalsze, aby stworzyć doskonałe dzieło. Zatem doskonałość jest możliwa do osiągnięcia dopiero za sprawą twórczych sił człowieka. Ten antropocentryczny pogląd lokujący człowieka w centrum świata i dający mu demiurgiczną moc sprawczą jest negowany jeszcze przez Dürera, który wypowiadał się w sposób bardzo tradycyjny, powiadając: „*nigdy nie myśl, że zrobiłbyś lub mógłbyś zrobić cokolwiek lepiej, niż Bóg dał moc zrobić to przyrodzie przez siebie stworzonej. Twoja moc jest bowiem bezsilna wobec tworu Bożego (...) znajdujemy w istotach widzialnych piękno tak przekraczające miarę*

²¹⁶ J. Białostocki, *Sztuka i myśl...* s. 46

naszego rozumu, że żaden z nas nie może zawrzeć go w pełni w swym dziele”. I wreszcie: „Życie w przyrodzie poucza o prawdzie tych rzeczy. Patrz więc na nie uważnie, kieruj się nimi i nie odchodź ze swą fantazją od natury, jakbyś chciał sądzić, że coś lepszego znajdziesz w sobie samym; zejdziesz bowiem na bezdroża”²¹⁷. Naśladowanie natury, zarówno rozumianej jako *natura naturata*, jak i jako twórcza siła natury, ma starożytne korzenie. Nowa idea to przekonanie, że artysta może naturę przerosnąć w swym dziele. Alberti powiada, że natura jako całość jest doskonała, jako harmonia całości, ale jej elementy doskonałe nie są – *wywnioskować to można ze znanej anegdoty, przytoczonej przez Albertiego, o Zeuksisie wybierającym najpiękniejsze części ciał dziewcząt krotońskich i łączącym je w jedną nową, doskonałą całość*²¹⁸.

Poglądy o doskonałości dzieła sztuki, doskonalszego od natury, idą dalej; to rozum ludzki jest opiekunem natury – jak powiadał Leonardo. Rozum jest zdolny do uogólnień. Dzięki danym empirycznym, zebranych i poddanych analizie, możemy poznać prawo natury, które w istocie swej ma charakter matematyczny. Treścią terminu natura staje się przede wszystkim ład, którego istotę przeniknąć może ludzki rozum. Człowiek nabiera mocy sprawczej i poznawczej. Powiedziane zostało, iż w epoce renesansu człowiek stanął w centrum świata, ale żeby sprawę zawęzić i oddać charakter epoki należałoby powiedzieć, że to rozum człowieka w centrum się znalazł. Rozum przeniknąć bowiem może rzeczywistość.

O ile u Albertiego pierwszą rzeczą było naśladowanie, to u Leonarda miejsce naśladowania zajęło tworzenie, oparte na znajomości tkwiących w naturze praw i konieczności. Przekonanie, że człowiek może przewyższyć naturę stanowi podstawę klasycznej teorii od Belloriego i francuskiej Akademii aż po Ingesa. W literackiej teorii Scaligera czytamy: *Czemuż troszczyć się w ogóle o naturę, jeśli wszystko, co możesz chcieć naśladować, znajduje się w Wergiliuszu, który jest drugą naturą.* „Natura i Homer byli – mówi Pope – tym samym”²¹⁹. Umysł ludzki bierze naturę w karby; rozum przenika naturę, poznaje jej zasady, ale także może tworzyć rzeczy doskonalsze niż sama natura.

W traktacie o architekturze Alberti podkreśla ekspresyjny charakter budowli: siedziby królewskie winny mieć charakter dostojny, jeśli służą praworządnemu władcy, dla tyrana lepiej się nadaje zamek niż pałac, świątynia powinna zapewniać kapłanowi i zgromadzonym wiernym skupienie. Takie świadome kształtowanie bryły dowodzi przekonania, iż elementy architektury posiadają walory ekspresyjne i działają w określony sposób na ludzką psychikę.

²¹⁷ *Ibidem.* s. 47.

²¹⁸ *Ibidem.* s. 47.

²¹⁹ *Ibidem.* s. 50

Co więcej – architektura nie jest pozbawiona znaczeń, nie jest asemiotyczna; każda bryła posiada swój sens, ukryty wymiar programowy, idee, która stoi za projektem budynku i jego materializacją. Alberti zakładał, że piękno posiada ukrytą moc, która chroni budynek przed zniszczeniem; najemca podczas wojny miał jakoby zatrzymać się przed budynkiem i porażony jego pięknem złożyć oręż. Faktycznie Alberti wyraża raczej własne pobożne życzenie, niż faktyczny stan rzeczy. Jeden jest tylko znany przypadek władcy, który dbając o piękne dzieło powstrzymuje się od zniszczenia miasta: król Demetriusz powstrzymał się od spalenia miasta Rodos w obawie, aby pożar nie zniszczył znajdującego się tam obrazu Protogenesa – wiemy to z przekazu Pliniusza.

Innym aspektem sztuki, wielce istotnym dla Platona, było „zbudowanie moralne”; Platon w „Republice” wyrażał przekonanie, że *niemożliwa jest zmiana stylu w muzyce bez przewrotu w zasadniczych prawach politycznych*²²⁰. To przekonanie wydaje się szczególnie ważne dla mojej pracy, gdyż ujmuje związek między władzą, dominującą w danym miejscu i czasie, ideologią, a sztuką, tu przede wszystkim interesującą mnie architekturą. Władza określa formę architektoniczną. Tak też sprawy się mają w epoce odrodzenia. *Alberti w swym traktacie poświęca wiele miejsca, aby wyliczyć wszystkie racjonalne, pozytywne czynniki doskonałości estetycznej, polegające głównie na trzech rzeczach, „w których zawiera się wszystko to, czego szukamy: liczba, to co nazwałbym proporcją, oraz rozmieszczenie (numerus, finitio, collocatio). Ale prócz tego jest jeszcze coś, co powstaje z połączenia i wzajemnego powiązania wszystkich tych rzeczy, co sprawia, że oblicze piękna jaśnieje cudownym blaskiem, a co nazwiemy harmonią (concinntas); o niej to możemy powiedzieć, że jest bez wątpienia żywicielką wszelkiego wdzięku i piękna...”*²²¹. Elementy współtworzące, decydujące o pięknie rzeczy, mają charakter racjonalny – piękno ma charakter obiektywny i poznajemy je przez rozum – te dwie przesłanki obok metafizycznego charakteru piękna, jego ilościowego charakteru i piękna pojmowanego jako wielkie dobro, składają się na tezy uzupełniające Wielkiej Teorii Piękna, wymienione przez Władysława Tatarkiewicza w „Dziejach Sześciu Pojęć”²²². Widzimy zatem, iż Wielka Teoria powstała w Grecji starożytnej jest nadal obowiązującą – mamy tu do czynienia z istotnym nawiązaniem teoretycznym w sztuce do zasad antycznych. Piękno pochodzi z zasad matematycznych, które pojmujemy instynktownie i instynktownie postrzegamy piękno, a co za tym idzie, nasz ogląd

²²⁰ *Ibidem.* s. 55.

²²¹ *Ibidem.* s. 56

²²² Wł. Tatarkiewicz, *Dzieje Sześciu Pojęć...*, s. 148-153.

nie jest zależny od przekonań, nastroju, kondycji – czyli zmiennych, którym jesteśmy poddani. Piękno jest obiektywne, a zatem od zmiennych niezależne.

WENECJA

Richard Sennett w cytowanej już przeze mnie książce „Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu”, pisząc o mieście renesansowym, zatrzymuje się na przykładzie weneckim, a zwłaszcza na panujących w tym mieście relacjach między chrześcijanami – większością społeczeństwa, a Żydami – mniejszością. Relacje między tymi grupami kreowane głównie przez racje większości dają wgląd w sposoby traktowania ciała, zwłaszcza ciała uważanego za skalane, w mieście doby renesansu. Kontakty z Żydami, czy innymi cudzoziemcami w miastach takich jak Wenecja były codziennością wyznaczaną przez kupiecki charakter ośrodka portowego, przez który przebiegały najważniejsze szlaki handlowe, zwłaszcza handlu przyprawami, tak poszukiwanymi w średniowiecznej, a teraz renesansowej Europie. *Wenecja już w roku 1000 stała się potęgą morską na Adriatyku – jednym ze szlaków do Jerozolimy, służyła również za przystanek krzyżowcom do Ziemi Świętej. Po trzeciej wyprawie krzyżowej miasto zdobyło prawa do handlu ze Wschodem, które następnie wykorzystało przy imporcie przypraw: pieprzu – częściowo z Indii, częściowo ze wschodnich wybrzeży Afryki via egipski port w Aleksandrii – indyjskiego szafranu i gałki muszkatołowej, cejlońskiego cynamonu. Krzyżowcy, kiedy wrócili do Europy, wciąż pamiętali ich smak, przyprawy raz na zawsze odmieniły kuchnie Europejczyków. Handel przyprawami tworzył tak ważny element gospodarki weneckiej, że powołano specjalne biurokratyczne organa nadzorcze, chociażby Urząd Szafranu*²²³.

W początkach XVI wieku Portugalczycy przetarli nową drogę do Indii omijającą Wenecję, która do tej pory była głównym pośrednikiem w handlu przyprawami. Nowy szlak prowadził wokół Przylądka Dobrej Nadziei – była to droga dłuższa, ale bezpieczniejsza. Jednocześnie na Adriatyku pojawił się potężny przeciwnik – Turcja. Handel międzynarodowy stał się niepewny i Wenecja starała się stworzyć swoją potęgę także na lądzie; Republika Wenecka w XV wieku podporządkowała sobie Weronę, Vicenzę i Padwę. Wiosną 1509 roku Wenecja miała wszystko stracić w przeciągu kilku tygodni: przeciwko Wenecji wystąpiła Francja wraz z innymi mocarstwami i rozbiła wenecką armię pod Agnadello. Usunięci

²²³ R. Sennett, *Ciało i...*, s. 175-176.

w cień na morzu, pobici na lądzie, uwięzieni w mieście wyspie, Wenecjanie nagle stracili zmysł równowagi w ocenie własnych sił. Te tak fatalne w skutkach dla miasta wydarzenia nałożyły się w czasie z przybyciem do Wenecji wielkiej grupy Żydów. *Pierwotnie Żydzi przybyli do północnych Włoch po roku 1300, kiedy po bezlitosnych pogromach w Niemczech setki uchodźców schroniły się w Padwie i Weronie, a nieliczni dotarli do samej Wenecji. Aszkenazyjczycy mieszkali w Wenecji od 1090 roku, później, w 1492, dołączyli do nich Sefardyjczycy wygnani z Hiszpanii*²²⁴. Żydzi, którzy osiedlali się w latach wcześniejszych należeli do warstw niższych, biednych – z wolnych zawodów dostępna była dla nich jedynie medycyna. Natomiast Żydzi, którzy przybyli do Wenecji po klęsce pod Agnadello wzbogacili się w dużej mierze dzięki udzielanym pożyczkom. Łatwo sobie wyobrazić, biorąc pod uwagę średniowieczną jeszcze mentalność, iż przyczyn klęsk Wenecji zaczęto się dopatrywać w kondycji społecznej mieszczan, a zwłaszcza wątpliwości budził kontakt z Żydami. Tych ostatnich nie można było z miasta zwyczajnie wyrzucić – nie pozwalał na to interes ekonomiczny – należało ich zatem przynajmniej odizolować. Takie możliwości stwarzało miasto położone na wodzie, podzielone kanałami, niczym granicami, oddzielone mostami, podnoszonymi na noc.

Moralność budząca wątpliwości, bogactwo, teraz wymykające się z rąk, tworzyły klimat zepsucia: synowie bogatych rodów pływali po kanałach gondolami odziani jedynie w klejnoty i cienkie tkaniny. Żydzi podejrzani o gromadzenie bogactw, kosztem chrześcijan stali się jednak głównym kozłem ofiarnym epoki upadku wielkiej Wenecji. Oratorskie popisy brata Loreto z Padwy sprawiły, że w roku 1511 Wenecjanie zniszczyli żydowskie domy niedaleko Campo San Paolo. Ten sam brat apelował, aby zabrać bankierom wszystkie dobra, tak aby nie mieli z czego żyć. Upadek moralności i kontakty z Żydami to, jak uważano, dwa główne powody upadku Wenecji. U Sennetta czytamy: *W czasach świetności Wenecji nieco osłabło chrześcijańskie potępienie uciech cielesnych. Rozwinęła się subkultura homoseksualistów i transwestytów, młodzi mężczyźni spoczywali w gondolach skąpo odziani, polyskując damskimi klejnotami. Do wizerunku zmysłowego miasta przyczynił się również handel przyprawami, ponieważ szafran i imbir, zwykle stosowane do „ożywiania” nieświeżych czy wręcz zgniłych mięs, uchodziły też za wyśmienity afrodyzjak dla ciała. A przede wszystkim w porcie kwitła prostytutka*²²⁵. Analizując przykład Wenecji możemy zauważyć, iż wyłaniają się przynajmniej trzy główne grupy społeczne w mieście, których ciała są skalane, godzą w powszechnie wyznawaną (przynajmniej oficjalnie wyznawaną)

²²⁴ *Ibidem.* s. 178.

²²⁵ *Ibidem.* s. 179.

moralną czystość, a tym samym mogą być sprawcami zła w całym społeczeństwie: są to Żydzi, prostytutki i homoseksualiści.

Jak już zostało wspomniane Żydów nie można było zwyczajnie wygnać z miasta, ale przynajmniej można ich było izolować, tak aby nie przebywali wśród „niewinnych” chrześcijan. Już od Soboru Laterańskiego w 1179 roku usiłowano nie dopuszczać aby Żydzi mieszkali pośród chrześcijan. Tak rozwiązano kwestię żydowską we wszystkich miastach europejskich – W Londynie, Frankfurcie, Rzymie. W przypadku Rzymu struktura miasta była zanadto powikłana aby stworzyć osobną dzielnicę, natomiast topografia Wenecji była tu wręcz idealna. W roku 1515 w Wenecji zaczęto rozważać projekt przeniesienia Żydów do Ghetto Nuovo. Samo słowo ghetto pierwotnie oznaczało po włosku hutę, odlewnię. Taka dzielnica musiała mieścić się z dala od reprezentacyjnej części miasta. Ghetto Nuovo było skrawkiem ziemi otoczonym ze wszystkich stron wodą. Wzdłuż brzegów wyspy ciągnęła się ściana domów, pośrodku zaś pozostała wolna przestrzeń. Tylko dwa mosty łączyły wyspę z resztą miasta – taki teren można było łatwo odciąć. *Propozycję Dolfina wprowadzono w życie z początkiem 1516 roku. Żydów przesiedlono do Ghetto Nuovo z całego obszaru miasta, ale zwłaszcza z Giudecca, gdzie się osiedlali od 1090. Co prawda nie wszyscy. Sefardyjczycy, wygnani z Hiszpanii w roku 1492, założyli w Wenecji niewielką kolonię nieopodal cmentarza dla kryminalistów. Tam też odtąd mieszkali. Również Żydzi lewantyńscy osiedli w innej dzielnicy, kiedy przybyli z wybrzeży Adriatyku i z Bliskiego Wschodu. Ponadto wielu w obliczu przymusowej przeprowadzki do getta w ogóle opuściło miasto*²²⁶. Getto oddzielone było od pozostałej części miasta kanałami i mostami, które podnoszono na noc. Dodatkowym, choć nie głównym aspektem, budowy getta było zapewnienie bezpieczeństwa samym Żydom; zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu nasilała się agresja chrześcijan wobec wyznawców judaizmu.

Chrześcijanie odwiedzali getto w celach pożyczkowych, aby sprzedać żywność, załatwić interesy. Gdy zapadał zmrok Żyd musiał powrócić do getta, natomiast chrześcijanin musiał z niego wyjść. Mieszkańcy getta nie mieli prawa nabywać ziemi czy nieruchomości, ale mieli prawo budować synagogi – istniała zatem wolność wyznania rzecz jasna w ramach zamkniętej dzielnicy. Inaczej niż na przykład w Rzymie Żydzi w Wenecji nie tylko mieli prawo budować swoje świątynie, ale także gmina chrześcijańska nie podejmowała wobec nich działań mających na celu nawrócenie. Izolacja mniejszości spajała ją w jedno ciało i umacniała tożsamość. Jednocześnie zwiększał się strach chrześcijan wobec Żydów –

²²⁶ *Ibidem*, s. 188.

nieznane rodzi podejrzenia. Pogromy były zwyczajną odpowiedzią na zło pojawiające się w świecie; aby złu zapobiec należało ukarać domniemyanych sprawców. Stłoczonych na małej przestrzeni Żydów łatwo było zaatakować. Ta przestrzenna izolacja dobrze obrazuje ogólną tendencję do wyodrębniania w strukturze miejskiej przestrzeni przeznaczonych dla określonych grup; bogaci wolą mieszkać wśród bogatych, muzułmanie wśród swoich, podobnie poszczególne nacje. Tendencję tą widać na przestrzeni dziejów w miastach wielonarodowych od Wenecji po Nowy Jork.

Obok Żydów ciało plugawe – ciało, które domaga się izolacji ze względu na możliwość pokalania „niewinnego” chrześcijanina, posiadały prostytutki. *Prostytutki szerzyły nową strasliwą chorobę: syfilis, który pojawił się we Włoszech w 1494. Nieomal od pierwszych chwil zebrał obfite żniwo zarówno wśród mężczyzn, jak i kobiet. Nie miał ustalonej nazwy, pewnej diagnozy ani terapii – wiadano, że przenosi się za sprawą seksu, nikt jednak nie znał fizjologicznej drogi zarażenia*²²⁷. Niektórzy plagę syfilisu wiązali z odkryciem Nowego Świata, jednak liczna była grupa, która oskarżała Żydów o rozprzestrzenianie choroby. Tak zatem choroba łączy te dwie wykluczone grupy – Żydów i prostytutki, dwie grupy z których usług chrześcijanie chętnie korzystali, ale odmawiali im prawa do funkcjonowania w społeczeństwie na równych prawach.

Zepsucie, które jakoby miało być przyczyną klęsk Wenecji, miało pochodzenie żydowskie, ale także arystokratyczne – arystokracja była tą klasą, której zepsucie rzucało się w oczy ciężko pracującym kupcom, czy rzemieślnikom. Zepsuciu należało przeciwdziałać dla dobra całej społeczności w ramach porządku społecznego regulowanego prawnie. *Trzynastego marca 1512 roku senat wenecki na żądanie Giovanniego Sanuty, głosował nad dekretem, który miał „uśmierzyć gniew Pana naszego”, zapobiegając „nadmiernemu rozpasaniu”. Dekret nadawał moralnej naprawie postać nowej dyscypliny cielesnej. Próbował położyć kres ostentacyjnej zmysłowości. Precyzował, jaka biżuteria przystoi mężczyźnie, a jaka kobiecie. „Zabroniono przejrzystych tkanin, (kobietom) nie wolno było nosić koronek. Strój męski pod żadnym pozorem nie mógł zwiększać fizycznej atrakcyjności. Koszula musiała osłaniać całą górną część tułowia i schludnie się zapinać pod szyją*²²⁸. Restrykcje zatem objęły głównie ciało, narzucały konwencje dotyczące stroju – ten miał zakrywać, nigdy zaś wyzywać. Sporą wagę przywiązywano w dekrete do stroju mężczyzny, co może świadczyć o mniejszej niż dotychczas w Wenecji tolerancji dla praktyk homoseksualnych (o czym będzie jeszcze mowa niżej). Klęska jaka spotkała Wenecję na polu

²²⁷ *Ibidem.* s. 180.

²²⁸ *Ibidem.* s. 180.

handlowym (wspomniane wyżej wytyczenie nowych szlaków handlowych) oraz militarnym (nieudana próba odparcia wojsk francuskich) musiały mieć jeden powód – gniew Boży.

Taki sposób wiązania zjawisk, gdy *myśl szuka powiązań pomiędzy dwoma przedmiotami nie śledząc ukrytych powikłań łączącego je związku przyczynowego, ale znajduje ów związek poprzez nagły przeskok, nie jako łańcuch przyczyny i skutku, lecz jako łańcuch między znaczeniem rzeczy i jej celem*²²⁹ jest charakterystyczny, jak dowodził Huizinga dla myślenia symbolicznego średniowiecza. Zatem można zakładać, iż mimo racjonalizacji, naukowości, postępowości nawet w myśleniu renesansowych badaczy, ta zmiana tyczy się w głównej mierze elit i nie jest zmianą tak rewolucyjną – w sensie nagłej, przyspieszonej w czasie zmiany – gdy znakomita większość społeczności wciąż rozpatrywała rzeczywistość w duchu średniowiecznego symbolizmu. Dalej u Huizingi czytamy: *Myślenie prymitywne charakteryzuje się tym, że możliwości wyróżniania granic identyfikujących przedmioty są w nim bardzo niewielkie; w wyobrażenie jakiejś określonej rzeczy wciela się tu wszystko, co tylko na skutek podobieństwa czy przynależności w jakikolwiek sposób może z nią zostać połączone. Z tym właśnie wiąże się symboliczny sposób myślenia*²³⁰. Zatem tam gdzie kara, tam musiał pojawić się grzech, a jego wyeliminowanie oddali też groźbę kary, klęski.

W czasach świetności Wenecji – jak o tym pisze Sennett – nieco osłabło chrześcijańskie potępienie uciech cielesnych. Teraz należało naprawić ten stan rzeczy, iść na ratunek upadłemu miastu. Izolacja Żydów była jednym z elementów „naprawy” zaniedbanej sfery czystości chrześcijan weneckich. Jak wierzano Żydzi byli w dużej mierze odpowiedzialni za szerzenie syfilisu, choroby, którą łączono z trądem, na który to Żydzi byli ponoć bardziej podatni. Wierzano, że syfilisem można się zarazić podobnie jak trądem – wystarczyło dotknąć Żyda, aby być zarażonym. Jednocześnie syfilis łączono z prostytutkami, które to faktycznie były nosicielkami i ofiarami choroby. Podobnie, zatem jak Żydów, postanowiono je – dla dobra ogółu – odizolować. Nie było to łatwe, gdyż te upodobały się chętnie do tak zwanych „porządnych” kobiet i łatwo było się pomylić wydając pochopnie ocenę. Obie grupy – Żydów i prostytutki zmuszono do noszenia żółtych ubrań, lub odznak. Żydówki poza gettem nie nosiły biżuterii, co również wyróżniało je spośród pozostałych mieszkanek miast – takie ostentacyjne bogactwo mogło budzić agresję i byłoby potwierdzeniem stereotypu bogatego, chytrego i wykorzystującego biednych chrześcijan Żyda. Podobnie prostytutkom dekretem zakazano noszenia złota, srebra, jedwabiu,

²²⁹ J. Huizinga, *Jesień ...*, s. 241.

²³⁰ *Ibidem*. s. 241.

naszyjników, pereł, pierścionków, obrączek, kół na dłoniach i w uszach. Jak Żydów tak prostytutki chciano poddać kontroli poprzez zamknięcie na określonej przestrzeni. *Pragnąc odosobnić prostytutki w jednym miejscu, Wenecjanie planowali coś w rodzaju państwowych burdeli, w tym celu nabyli dwa domy. Jednakże prostytutce bardziej się opłacało pracować prywatnie, za pośrednictwem sutenera, który wyszukiwał klientów w całym mieście, zapewniał pokoje, często zakładał anonimowy burdel, zmyliwszy czujność władz. Takie nielegalne przybytki zakazanego seksu pozwalały uniknąć podatku, którym państwo nakazywało obłożyć każdą – starannie skalkulowaną – transakcję. Projekt państwowych burdeli spalił na panewce, nadal jednak chciano jakoś prostytutki ograniczyć. Prawo zabraniało im się osiedlać nad Canale Grande, na co dzięki dużym zarobkom mogły z łatwością sobie pozwolić. Osiągnięto tylko tyle, że odtąd wydawały pieniądze w innych przyzwoitych dzielnicach*²³¹. O ile plan odizolowania Żydów powiódł się, o tyle prostytutki wciąż żyły wśród „porządnych” obywateli – nic zresztą dziwnego, skoro ci ostatni byli ich źródłem utrzymania. Także Żydzi prowadzili interesy z chrześcijanami, a jedynie na noc wracali do getta, ale im taka izolacja mimo wszystko dawała pewne przywileje; jednym z nich miało być poczucie bezpieczeństwa, co jednak wydaje się w dużej mierze argumentem czysto retorycznym; w ramach izolacji i alienacji mniejszość ma się czuć bezpiecznie stłoczona na wyznaczonym przez większość terenie. Co wydaje się ważniejsze to możliwość wznoszenia w obrębie getta synagog i podtrzymanie więzi wspólnotowych, tożsamości diaspory, co mogłoby być trudniejsze w przypadku rozproszenia Żydów w mieście.

Kolejną grupą budzącą wątpliwości natury moralnej byli homoseksualiści. Jak już to zostało powiedziane także w dziedzinie historii obowiązują określone przesady wynikające z częściowej mitologizacji epok, czy wydarzeń historycznych – także dzieje cielesności, seksualności podlegają zafałszowaniu. Nie bez wpływu na taką sytuację pozostaje władza, która wykorzystuje historyczne fakty dla swoich potrzeb propagandowych. Podobnie ideologizacji poddawane są całe epoki, także wiedza o nich funkcjonuje w umysłach większości pod postacią utartych sloganów. I tak: średniowiecze to wieki ciemne, natomiast opozycyjnie do nich renesans jest epoką powrotu do antycznych ideałów, rozświecenia rzeczywistości dzięki humanistycznej filozofii. Tam Bóg, tu człowiek, tam dusza, tu ciało.

Jednak rzeczywistość nie poddaje się tak łatwej kategoryzacji. Na nasz, współczesnych ogląd dawnych epok wpływ mieli między innymi historycy epok późniejszych; przykładem może być określenie „gotyk”, użyte po raz pierwszy przez

²³¹ R. Sennett, *Ciało i...* s. 193

Albertiego, a oznaczające prymitywne wytwory kultury. Taką pejoratywną ocenę zjawiska gotyku potwierdził również Giorgio Vasari. Podobnie historycy epok porenesansowych kształtują nasz ogląd renesansu. Przykładów możemy szukać w interesującej mnie dziedzinie cielesności i poddania ciała władzy. Ciekawych danych dostarczają dziewiętnastowieczni badacze renesansu (tu interesuje mnie głównie zjawisko homoseksualizmu): *Dziewiętnastowieczni badacze renesansu (...) wyobrażali sobie wiek XV i XVI jako okres triumfu indywidualistycznego hedonizmu oraz męskiej erotyki, niczym krzywe zwierciadło, w którym przeglądała się ich własna „wiktoriańska” epoka. Walter Pater (1839 – 1894), John Addington Symonds (1840 – 1893) oraz inni pisarze ukuli zerotyzowany obraz odrodzenia, zgodny z pragnieniami ich samych oraz czytelników ich dzieł. W taki oto sposób wizerunek renesansu przyczynił się do ukształtowania nowożytnej erotyki*²³². Tak zatem, także w dziedzinie cielesności epoki natrafiamy na sentymenty narzucone nam przez wcześniejszych badaczy. Czy rzeczywiście miasta renesansowe i ich włodarze okazywali się tak liberalni w ocenie sodomii? Jest to nader wątpliwe twierdzenie. Przede wszystkim w XV i XVI wieku nadal żywe było przekonanie, iż kondycja jednostki ma linearne przełożenie na stan wspólnoty; grzech popełniony przez jednostkę nie mógł pozostać bez wpływu na całość społeczeństwa. Naruszenie prawa Bożego oznaczało naruszenie porządku społecznego, co mogło doprowadzić do katastrofy objawiającej się na przykład pod postacią zarazy. Jak pisze o tym Helmut Puff: *W taki oto sposób sodomia zaczęła być traktowana również jako oznaka rozkładu społecznego, nie tylko jako ciężkie przewinienie przeciwko chrześcijańskiej etyce seksualnej. Sandro Botticelli (1445 – 1510), ilustrując Boską Komedię Dantego, ukazał piekło sodomitów w skośnej, skrzywionej perspektywie, stanowiącej wyjątek w ramach całego cyklu ilustracji. Zniekształcenie wizualne miało odzwierciedlać wykrzywienie naturalnego porządku rzeczy, którego – w powszechnym mniemaniu – dopuszczali się sodomici*²³³.

Biorąc pod uwagę wizualną perspektywę epoki i wręcz obsesyjne trzymanie się zasad symetrii i harmonii możemy wnioskować, że wszystko, co w malarstwie przedstawione wbrew regule doskonałych proporcji musiało budzić uzasadnioną grozę. Perspektywa – wielki „wynalazek” epoki kształtowała wizualne upodobania, jej zachwianie w obrazie Botticelliego informował jednoznacznie o grzechu sodomitów, jakim było wystąpienie przeciw boskiemu prawu naturalnemu. Za grzech sodomii groziły nawet najsrozsze kary; *miasta włoskie wprowadziły karę śmierci za stosunki homoseksualne już w XIII i XIV wieku,*

²³² H. Puff, *Wczesnonowożytna Europa, 1400 – 1700*. (w:) R. Aldrich (red.), *Geje i lesbijki. Życie i kultura*. Tłum. P. Nowakowski, Wyd. Universitas, Kraków 2009, s. 79.

²³³ *Ibidem*, s. 80.

zaś w XV wieku podobnie drastyczne kary zaczęto stosować w większości europejskich miast (...). W okresie kiedy wymiar sprawiedliwości opierał się na dogmatach wiary chrześcijańskiej, sądy niejednokrotnie brały cytaty biblijne (w szczególności starotestamentowy opis zniszczenia Sodomy i Gomory) za literę prawa. Z czasem zapisy przeciwko sodomitom zaczęły pojawiać się również w statutach o charakterze cywilnym²³⁴. Te surowe prawa obowiązywały w całej Europie, jednak ich stosowanie nie miało tak ostrego charakteru jakbyśmy mogli się tego spodziewać. Jak podaje Helmut Puff w *Londynie w latach 1420 – 1518 odbył się tylko jeden proces z oskarżenia o sodomie*²³⁵. Kary za przewinę sodomii kształtowały się od reprimendy przez grzywnę, wygnanie, galery aż po ścięcie lub spalenie na stosie.

Trudno jednoznacznie ocenić stosunek społeczności miejskich do zjawiska homoerotyzmu; z jednej strony znamy z historii spektakularne przykłady pozbawiania życia sodomitów, palenia na stosie, z drugiej wielką rolę przykładano do przyjaźni męskiej, mężczyźni przebywali głównie w swoim towarzystwie, co budziło czasem „niezdrowe” napiętności. To, co wydaje się istotne dla rozumienia tematu miasta, miejskiej przestrzeni poddanej władzy, to fakt, iż normy obyczajowe były poddane głównie chrześcijańskiej moralności, a grzech jednostki nie dotyczył tylko jej samej, a odpowiedzialność zań spadała na całą wspólnotę. Fakty te pokazują jak silne było wspólnotowe myślenie w renesansie i jak silny strach przed tym, co inne. Pogromy Żydów, czy homoseksualistów funkcjonowały w myśl zasady kozła ofiarnego – ofiara z grzesznika wyprowadzić miała wspólnotę na dobrą ścieżkę prowadzącą wprost ku Bogu. Jednocześnie, co w teorii było precyzyjnie określone, napiętnowane, w życiu codziennym nie spotykało się już z tak wielkim odium i relacje homoerotyczne były do pewnego stopnia tolerowane. Jak sądzę duży wpływ na taką sytuację miała nieobecność kobiet w życiu i przestrzeni publicznej. Światem kobiet był dom rodzinny, światem mężczyzn – przestrzeń publiczna. Mężczyźni spędzali czas wśród innych mężczyzn, czy to w pracy czy w trakcie wypoczynku.

TĘTNO MIASTA

Omówione w części poświęconej Grecji starożytnej przekonanie o ciepłocie ciała było podzielane przez badaczy na przestrzeni bez mała dwóch tysięcy lat. Temperatura miała

²³⁴ *Ibidem.* s. 80 i 81.

²³⁵ *Ibidem.* s. 83.

jakoby tłumaczyć różnice między płciami, ale także między zwierzęciem a człowiekiem. Różnica między płciami nie miała charakteru jakościowego, ale ilościowy; to czy płód w łonie matki okaże się płci męskiej czy żeńskiej zależało od stopnia jego ogrzania. Uświęcone tradycją przekonanie podważył dopiero William Harvey, opublikowaną w roku 1628 pracą „De motu cordis”. *Harvey odkrył coś, co z perspektywy czasu wydaje się proste: serce pompuje krew do tętnic, krew do serca zaś doprowadzają żyły. Odkrycie to podważyło starożytne teorie, że krew płynie w ciele na skutek jego temperatury i że różne ciała mają różną „wrodzoną ciepłotę” (calor innatus) – ciało mężczyzny, na przykład, jest cieplejsze od ciała kobiety. Według Harleya to cyrkulacja ogrzewa krew, starożytni natomiast twierdzili, że krew krąży, ponieważ jest gorąca. Krążenie, stwierdził Harvey, odbywa się mechanicznie; „za sprawą mocnego bicia serca krew się porusza, uzupełnia, ożywia, unika zniszczenia i rozkładu”. Ciało stało się wielką maszyną pompującą życie²³⁶*. Harvey ze swymi studentami badał mechanikę krążenia; jeden ze studentów zauważył, że krew ptasia jest cieplejsza, gdyż serce zwierzęcia pracuje szybciej.

Wraz z odkryciami Harvey’a zmieniają się poglądy mu współczesnych i następnych pokoleń na sprawy życia codziennego, od higieny począwszy. Jeszcze w XVIII wieku, szczególnie wśród mieszkańców wsi, powszechne było przekonanie, iż brud oblepiający ludzkie ciało jest jego zasadniczą częścią, a jego usunięcie może być groźne dla zdrowia szczególnie w przypadku małych dzieci i niemowląt. Wszak ludzkie fekalia użyźniały glebę, zatem dla ciała miały być również ożywcze. Warstwa brudu miała zatem stanowić swego rodzaju „skorupę ochronną”. Tymczasem wśród mieszkańców miast popularność zdobywało całkiem odwrotne przekonanie: ciało musi oddychać, brud zatyka pory ciała uniemożliwiając temuż oddychanie, sprzyja fermentacji i gniciu. Jak zauważa Sennett: *Ruch powietrza przez tkanki skóry nadał nowy, świecki sens słowu „nieczysty”. Teraz oznaczało brudną skórę, a nie plamę na duszy. Człowiek bywał nieczysty wskutek kontaktów społecznych raczej niż upadku moralnego²³⁷*. Oczyszczone ciało zaczęło wyróżniać mieszkańców miast i klasę średnią. Zmieniła się także moda: kobiety nosiły muślinowe zwiewne suknie, lżejsze i mniej opięte, a mężczyźni (choć nadal nosili peruki) starali się również rozluźnić swój ubiór.

W miastach dokonywano zmian mających na celu zapewnienie czystości ulic: „kocie łby”, między którymi zbierały się odchody zwierząt i ludzi i wszelkiego innego rodzaju nieczystości, zmieniano na kostki brukowe ściśle do siebie przylegające, zakazywano wylewania brudów wprost na ulice, pojawiła się nowa sieć kanalizacyjna. W Paryżu pojawiły

²³⁶ R. Sennett, *Ciało i...* s. 207.

²³⁷ *Ibidem*. s. 212.

się zarządzenia zobowiązujące mieszczan do wypełniania określonych obowiązków: *Od roku 1750 paryżanin musiał zamiatać ulicę przed swoim domem. W tym samym roku zaczęto splukiwać wodą główne bulwary i mosty. Od roku 1764 oczyszczano przepelnione lub zatkane ścieki. W 1780 roku zabroniono opróżniać nocniki na ulice. Z takich samych względów ściany wewnątrz domów architekci kazali pokrywać gładkim tynkiem: wyrównywał powierzchnię muru, dzięki czemu ułatwiał zachowanie czystości*²³⁸. Czystość ciała stała się nadrzędnym celem starań mieszkańców; ci dbać mieli o własne ciała, lecz także o ciało miejskie – miasto rozumiane jako ciało, którego zdrowie załatwić miała odpowiednia higiena. Miasto – ciało oczyszczone z brudu mogło swobodnie oddychać.

Rewolucja Harvey’a podważyła żywione od wieków przekonanie, iż dusza zamieszkuje ciało. Jeszcze do XVIII wieku lekarze spierali się: czy to w sercu, czy w mózgu zamieszkuje dusza. Harvey wyznawał średniowieczny pogląd, że serce jest organem współczucia, ale jednocześnie wykazywał w swoim dziele, że serce jest maszyną wprawiającą w ruch krew w żyłach i nadającą ciału ciepło i życie. Okazywało się, że dusza nie ma swej siedziby ani w sercu, ani też mózgu, ani w innym miejscu w ciele. Co więcej ciało człowieka nie różniło się zasadniczo od ciała zwierzęcia. Mózg ludzki od mózgu zwierzęcia wyróżniał tylko jeden element – masa. Studia nad krwioobiegami prowadzone przez Harvey’a skłoniły naukowców do przeprowadzenia podobnych badań nad innymi układami w organizmie człowieka. *Angielski lekarz Thomas Willis (1621 – 1675) doszukał się zasad mechanicznej cyrkulacji w działaniu układu nerwowego. Nie mógł zobaczyć „energii nerwowej” płynącej włóknami, tak jak Harvey widział pulsowanie krwi, mógł natomiast badać tkanki mózgu. Porównując mózg ludzki ze zwierzęcym, odkrył, że „występuje znikoma różnica czy zgoła nie ma żadnej (...) w Kształcie oraz Strukturze Zewnętrznej poszczególnych Części, jedyny wyjątek to Masa (...) stąd tedy wysnuliśmy wniosek, iż Dusza Człowieka gdzie indziej ma siedzibę, albowiem Zwierzę, choć tych samych używa Narządów, składa się jeno z Materii”*²³⁹. Doświadczenia na świeżych zwłokach pokazały taką samą jak u żab reakcję ganglionów w całym organizmie, choć dusza „uleciała już do swego Stwórcy”. Dusza zatem mogła się znajdować wszędzie i zarazem nigdzie. Co więcej, ciało mogło bez duszy nadal reagować na bodźce – to odkrycie okazało się szczególnie dręczącym doświadczeniem ludzkości, czego wyraz dała Mary Shelley w książce Frankenstein: postać stworzona przez doktora Frankensteina, choć nie posiadała duszy, jednak żyła, doznawała bólu, kochała, a przede wszystkim siała grozę. Rzeczywistość ludzkiego ciała okazała się nader

²³⁸ *Ibidem.* s. 213.

²³⁹ *Ibidem.* s. 209.

skomplikowana, co niejako odbierało grunt pod stopami człowieka, skoro nawet jego własne ciało pełne było tajemnic.

Nowe teorie w medycynie zbiegły się z narodzinami kapitalizmu, ogromną zmianą społeczną jaką był indywidualizm; współczesny człowiek, jednostka jest istotą ruchliwą, jeśli w ogóle posiada korzenie to jedynie w metaforycznym tego słowa znaczeniu, ale nic go materialnie nie wiąże z danym miejscem. *Adam Smith w „Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów” pierwszy pojął, do czego w tym wymiarze doprowadza odkrycia Harveya. Stwierdził, że wolny rynek pracy i towarów przypomina swobodny obieg krwi w organizmie, ma przy tym równie życiodajne skutki. Obserwując swoich współczesnych, gorączkową krzątaninę ludzi interesu, Smith dostrzegł pewien wzór. Obrót towarami i gotówką przynosił większe zyski aniżeli trwała, stała własność. Posiadanie było zaledwie wstępem do wymiany, przynajmniej dla tych, którzy w życiu coś osiągnęli*²⁴⁰. Ruch stał się nadrzędną ideą wolnego rynku. Jednostki znajdując się w ruchu oddalały się jednak od siebie wzajem i od miejsc, w których mogły czuć się bezpiecznie. Taka cyrkulacja nie sprzyjała więzi społecznej, czego wyrazem stają się współczesne problemy społeczne i indywidualne: anonimowość, znieczulica, anomia to tylko niektóre z diagnoz stawianych współczesnemu człowiekowi i całemu zachodniemu społeczeństwu.

Droga jaką przejść miało ciało chrześcijanina była określona, zarówno jeśli chodzi o jej początek, jak i koniec. Jak to ujmuje Richard Sennett: *Ciało świeckie w nieustannym ruchu ryzykuje, że nie pozna już tej historii, że zerwie więzi z ludźmi i z miejscami, po których krąży*²⁴¹. Schyłek „człowieka religijnego” oznaczał postawienie pytania o tożsamość – Sowa Minerwy rozkłada jednak skrzydła o zmierzchu; *zjawiska dostrzega się, gdy kontury ich zaczynają już zacierać się w ciemności; ich dawna obecność bije w oczy wtedy dopiero, gdy nagle czujemy ich brak. Mówiąc ściśle, zjawisk nie zauważa się, nie wyodrębnia z całokształtu rzeczywistości, nie nadaje się im nazwy, nie podejmuje się sporu o ich poprawne określenie – póki nie przysparzają one kłopotu; jak długo „są” po prostu, a nie „stają się” i nic nie musimy robić, by „się stały”. Postrzegamy zjawiska wtedy tylko, gdy stają się dla nas „problemem” – gdy wymagają koncentracji uwagi i świadomego wysiłku i gdy wiemy lub sądzimy, że od tego wysiłku zależy, czy i jakie będą. Postrzeżenie zjawiska następuje po sformułowaniu problemu, sam zaś problem jest odbłaskiem zadania, jakie sobie stawiamy*²⁴² – Zygmunt Bauman wyluszcza w powyższym fragmencie podstawy, dla których współcześnie

²⁴⁰ *Ibidem.* s. 205

²⁴¹ *Ibidem.* s. 206.

²⁴² Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe...*, s. 7.

zapytujemy o własną tożsamość, a która stała się zadaniem dopiero w momencie jej utraty; kiedy jeszcze istniała, była oczywista, nie wymagała problematyzacji, a odpowiedzią była cała zintegrowana istota ludzka. Jeszcze w epoce renesansu tożsamość była zamknięta niczym w puszczy Pandory i dopiero w kolejnej epoce, w dobie oświecenia, zostaje uwolniona, a z nią pojawiają się nowe problemy jednostki, społeczności, miasta.

II. 5 WIEK XVIII I XIX

Oświecenie – epoka rozumu, nie była jednolita w całej Europie. Podobnie jak w poprzednich epokach XVIII wiek był zróżnicowany zależnie od miejsca na europejskiej mapie, która powiększa się o kolejne podbijane tereny, szczególnie Ameryki i Afryki. U Pierre Chaunu’a w dziele „Cywilizacja Wieku Oświecenia” czytamy: *Te 120 milionów ludzi, jakich można się doliczyć w pewnym momencie, a co więcej, te 500 milionów, jakie następowały po sobie w wieku XVIII w okresie dziewięćdziesięciu lat na terenie, który można już nazwać Europą, te zatem miliony wcale nie żyły razem i w jednej epoce. Chłopi w Owernii (jeszcze około roku 1770 analfabeci w 90%), uwięzieni w swoim okcytańskim narzeczu, nie są współczesnymi chłopów-hodowców z krainy Auge w Normandii, piśmiennych w 80%, którzy rozumieją francuski i na których oddziaływa katolicyzm jansenizujący, dość bliski w swoich sprzeciwach duchowi Oświecenia. Jeśli już na tym poziomie dystans jest tak znaczny, cóż mogłoby łączyć piętnastu ateuszy, zgromadzonych ku zgorszeniu i zdziwieniu Davida Hume’a któregoś wieczoru na kolacji u barona Holbacha, z mistyczną atmosferą chasydzkich gmin żydowskich na Litwie? W wieku XVIII Europa rozwija niemal w nieskończoność społeczny wachlarz swoich kultur. W Norfolk zapowiada ona rolniczą Europę wieku XIX, a w Manchesterze jest rówieśnicą rewolucji przemysłowej; w Londynie i w Paryżu, w wąskim kręgu, głosi transformizm. A jednocześnie Europa wieku XVIII w swoich głębinach pozostaje zadziwiającym rezerwatem społeczeństw tradycyjnych, sprzed pięciu albo sześciu stuleci na Zachodzie, a jeszcze znacznie bardziej archaicznych na Wschodzie i na Południu. Jako całość, historia wieku XVIII wydaje się rzeką, która toczy wody tak niejednolicie przesycone odmiennymi aluwiami, że nie mogą się z sobą połączyć²⁴³*. Chaunu porusza w tym fragmencie kilka ważnych dla doby Oświecenia problemów. Pierwszym z nich jest ogromny wzrost populacji, o którym będzie jeszcze mowa niżej, a który bezpośrednio zaważył na potęgę państw narodowych. Kolejnym jest kwestia powszechnej edukacji, która pojawia się w Oświeceniu jako idea, aby być sukcesywnie realizowana w kolejnym stuleciu (wiek XIX musiał uporać się z problemem analfabetyzmu ostatecznie, gdyż był to jeden z warunków rewolucji przemysłowej, funkcjonowania masowego społeczeństwa, warstwy robotniczej, a w końcu robotników wykwalifikowanych, niezbędnych dla funkcjonowania fabryk). Bardzo różne idee, tendencje nadal współistnieją w Europie; mistycyzm żyje równolegle do czysto naukowych poglądów na temat świata, człowieka i jego funkcjonowania w społeczeństwie.

²⁴³ P. Chaunu, *Cywilizacja Wieku Oświecenia*. Tłum. E. Bąkowska, Wyd. PIW, Warszawa 1989, s. 21.

Jednocześnie masy, szczególnie ludność zamieszkująca tereny wiejskie, wciąż żyją w rzeczywistości rodem ze średniowiecza, a zasadnicza zmiana dokona się wraz z Rewolucją Przemysłową XIX wieku i migracją ogromnych mas ludzkich ze wsi do miast.

W wieku XVIII rodzi się autonomia i drapieżny prymat nauk ścisłych, który zaowocuje pozytywizmem, poddaniem wszelkiej ludzkiej działalności ideałowi weryfikowalności. *Postępuje akulturacja społeczności tradycyjnych* (o czym już wspomniałam). *Idee Oświecenia są ideami praktycznymi, oddziałują bezpośrednio na rzeczywistość. Śledzimy ich atak na ekonomię i estetykę, nieodłączną od nowej sztuki życia. Cywilizacja wyjawia swoje tajemnice w ramach życia codziennego. Wiek XVIII przynosi we wszystkich dziedzinach awans życia rodzinnego. Przenika do ognisk domowych, wyrusza na poszukiwanie piękna, w drodze na Cyterę odnajduje bardzo subtelny sztukę kochania*²⁴⁴. Kształtuje się nowa wrażliwość, nie będzie przesadą powiedzieć – kształtuje się nowe społeczeństwo. Miejscem pielgrzymek przestają być Włochy, Rzym, centrum świata staje się Paryż. Te wszystkie zmiany zachodzą stosunkowo szybko, bo w ciągu dwóch wieków przekształcają tradycyjne dotąd społeczności w społeczeństwa masowe XX wieku.

ROZKWIT BURŻUAZJI

Oświecenie to również czas wyemancypowania się mieszczaństwa. Mówiąc o mieszkańcach miast w poprzednich wiekach, właściwie nie można było mówić o tej szczególnej klasie społecznej jako klasie wyodrębnionej kategorycznie spośród reszty społeczeństwa; w Grecji czy Rzymie ton miastu rozumianemu jako konstrukcja społeczna i/lub urbanistyczna nadawała wąska grupa obywateli o szczególnych uprawnieniach. Kupcy mieli swoje określone miejsce w ramach społecznych jednak nie decydowali jawnie o stanie państwa/miasta. Sytuacja ta zaczyna się zmieniać w średniowieczu; arystokracja, szlachta znacznie podupada, natomiast warstwa mieszczańska zdobywa coraz większe wpływy. Epoka arystokracji, rządów „szlachetnie urodzonych” kończy się symbolicznie w roku 1789 wraz z wybuchem Rewolucji Francuskiej. Cezura jest ostra niczym ostrze gilotyny, która w roku 1793 pozbawiła Ludwika XVI życia.

Mieszczaństwo, a później burżuazja kształtowało się przez wieki, ale teraz zyskało prawa, których dawniej mu odmawiano. Co więcej to etos burżuazyjny stał się dominującym

²⁴⁴ *Ibidem.* s. 35.

etosem epoki nowoczesnej (nie bez znaczenia pozostaje tu wpływ etyki protestanckiej). Aby dać wyraz – choćby krótko – podstawowym wytycznym burżuazyjnej etyki rozważę dwa przykłady podawane przez Marie Ossowską w jej pismach. Pierwszym bohaterem burżuazyjnej etyki, którego wymienia ona w książce „Moralność mieszczańska” jest Benjamin Franklin, określany mianem „ojca moralności burżuazyjnej”²⁴⁵. Autorka podaje trzy główne cnoty, które winny wyróżniać mieszczanina, a są to: pracowitość, rzetelność w dotrzymywaniu umów finansowych i oszczędność²⁴⁶. Franklin podaje szereg praktycznych porad dla osiągnięcia ideału moralności burżuazyjnej: *Śpiący lis kur nie łapie. (...) Wyśpisz się w grobie. (...) Kto wstaje późno musi się śpieszyć cały dzień (...). Jedno dzisiaj jest warte dwóch jutro: co masz zrobić jutro, zrób dzisiaj itd. itp.*²⁴⁷. Współczesnych może ogarniać potrzeba cynicznego ustosunkowania się do powyższych „dobrych rad”, a powodem głównym wydaje się romantyczne przywiązanie do arystokratycznych wzorców, tak odmiennych w swych założeniach od mieszczańskich; i tak, tam gdzie – w przypadku wzorów szlacheckich – oszczędność jest pogardzana, tak dla mieszczanina jest cnotą główną; dotrzymywanie umów dla szlachcica jest cenne, ale tylko jeśli umowa została zawarta z przedstawicielem tego samego stanu, dla mieszczanina taka interpretacja jest niedopuszczalna (tym bardziej jeśli weźmiemy pod uwagę częste wypadki zadłużenia arystokratów u kupców bez najmniejszej ochoty do spłaty wierzytelności, a co uzasadnione bywało nieprzystawalnością pozycji społecznych); pracowitość – dla szlachcica rzecz nierzeczna, hańbiąca wręcz, dla kupca była warunkiem odniesienia sukcesu.

Tak zatem etos arystokratyczny możemy przeciwstawić burżuazyjnemu, epokę feudalną – nowoczesnej. Rewolucja przemysłowa umożliwia, ale i wymusza nowe formy aktywności, nowy porządek świata, przyznaje także pierwszeństwo określonym grupom społecznym, innym niż dawniej, bo nie tak silnie związanym z tradycją, z przeszłością; mieszczaństwu mniej zależało na podtrzymaniu dyskryminującej ich tradycji, gdy w zmianie społecznej widzieli dla siebie – i słusznie – szansę. Arystokracja schodzi na dalszy plan, niegdyś pierwszoplanowa rola w „teatrze życia codziennego”, zostaje jej odebrana na rzecz kupców, mieszczan, burżuazji wreszcie. Tę ostatnią grupę można nazwać wręcz „nową arystokracją”, to, co jednak istotnie odróżnia arystokrację przednowoczesną od tej nowej grupy dominującej to przede wszystkim sposób w jaki osiągane są najwyższe pozycje

²⁴⁵ M. T. Zdrenka, *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*. Wyd. UMK, Toruń 2003, s.87.

²⁴⁶ M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, (w:) M. T. Zdrenka, *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*. Wyd. UMK, Toruń 2003, s. 88

²⁴⁷ B. Franklin, *The Way to Wealth.*, (w:) M. T. Zdrenka, *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*. Wyd. UMK, Toruń 2003, s. 88

społeczne; w przypadku arystokracji sensu stricte pozycję społeczną dziedziczy się po przodkach, zaś w przypadku burżuazji taka droga jest również możliwa, ale nie jest konieczna. Ostatecznie bowiem głównym czynnikiem decydującym nie jest pokrewieństwo, ale mówiąc ogólnie, stan naszego portfela, który zawdzięczać możemy zarówno rodzicielom, jak i własnej pracy. Ten ostatni przypadek jest szczególnie zaś ceniony w myśl burżuazyjnej moralności: samodzielne osiągnięcie celu jakim jest majątek najlepiej bowiem świadczy o jednostce w ramach burżuazyjnych wzorców.

Model, w którym zagwarantowane jest utrzymanie się i dorabianie się obywatela na tak zwany „własny rachunek”, był możliwy dopiero, kiedy była zagwarantowana wolność w sensie politycznym. *Oznacza to między innymi, że afirmacja działania niewolnika czy feudalnego chłopu, których tu celowo nie przeciwstawialiśmy rycerstwu, nie miała sensu, bo praca jako wartość nie była przez niego wybierana, a nawet – jako im w naturalny sposób przypisana – nie wymagała afirmowania. Po drugie, katalog Franklina mógł funkcjonować w określonym kontekście ekonomicznym – wówczas, gdy wolny obywatel mógł, z uwagi na instrumentalną sensowność działań, osobistą pracą zmienić swój status ekonomiczny, a za tym – społeczny*²⁴⁸. Praca staje się realną wartością, a siła robocza jest poszukiwanym dobrem.

W oświeceniu pojawia się pojęcie populacji; z dawien dawna pokładano nadzieję w liczebnej sile narodów – silne państwo to mnogie państwo (i tak również w przypadku innych struktur społecznych – siła ich łączona była przede wszystkim z liczebnością grupy), jednak w XVIII wieku pojęcie populacji nabiera nowego wymiaru. O zjawisku pisał Michel Foucault w swej „Historii seksualności”: (...) *populacja – bogactwo, populacja – siła robocza czy wydajność pracy, populacja równoważąca własny przyrost zasobami, jakimi dysponuje. Rządy uświadamiają sobie, że nie mają do czynienia z poddanymi ani nawet z „ludem”, lecz z „populacją”, ze swoistymi dla niej zjawiskami, właściwymi jej zmiennymi: przyrostem naturalnym, śmiertelnością, długością życia, płodnością, stanem zdrowia, zachorowalnością, odżywianiem czy warunkami mieszkaniowymi. Wszystkie te zmienne zależne są zarówno od życiowej aktywności, jak i działań instytucjonalnych*²⁴⁹. Foucault uważał, że centrum zagadnienia populacji stanowi seks, a zatem czysto cielesna sfera bytu; nie dziwi takie nastawienie, kiedy brać pod uwagę osiemnastowieczne przekonania na temat niewydolności intelektualnej biedoty.

²⁴⁸ M. T. Zdrenka, *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*. ..., s. 92.

²⁴⁹ M. Foucault, *Historia seksualności* ..., s. 26.

Cóż zatem biedni mogą dla społeczeństwa znaczyć, coż mogą wnieść poza swą cielesnością, poza ciężką fizyczną pracą? Potęga kraju, także gospodarcza, zależała od liczebności społeczeństwa, a ta bezpośrednio zależna jest od sfery prokreacji. Biednych – w epoce oświecenia potencjalną siłę roboczą – należało objąć ścisłą kontrolą, tak pod względem seksualności, jak i każdym innym (jakby chciał Foucault jednak – seksualności przede wszystkim). Biedni stanowili zagrożenie dla ładu, ponieważ go jawnie podważali swą obecnością – nowy ład stworzony przez samego człowieka na bazie rozumu i nauki nie uwzględniał wykwitów na tkance społecznej, jaką byli biedni – ci stali się rakiem na ciele społecznym.

Znika także chrześcijańskie przekonanie o potrzebie pomocy bliźniemu: *Cnoty chrześcijańskie przeobraziły się nagle w nieznośne i nie dające się usprawiedliwić, obce wtręty w kalkulacjach, które powinny pozostać „czysto gospodarczymi”*²⁵⁰. A kalkulacja stała się najwyższym prawem. Miasto, które od wieków było centrum handlu, teraz na owym handlu wzrasta w dwójnasób – wymiana handlowa pomnażana jest dzięki rozwojowi przemysłu. Wzorem dla ówczesnych staje się nie kto inny jak Robinson Crusoe. Ten najbardziej znany z literatury rozbitek na bezludnej wyspie ratuje z wraku statku w pierwszej kolejności: zegarek, księgę główną, pióro i atrament. Nam może wydawać się to dziwacznym posunięciem, jednak Crusoe wiedział co robi – ratował znany mu świat przed zagładą, a zatem ratował siebie samego, jako przedstawiciela cywilizacji przed „zdziczeniem”. Cywilizacja to bowiem ład, porządek ustalony przez człowieka na bazie racjonalnych przesłanek, a coż bardziej jest na świecie racjonalnego niż liczba (Crusoe ratuje także ze statku pieniądze, choć ich wartość w warunkach „bezludnej wyspy” jest nader wątpliwa).

Dodam jeszcze dla całościowej wizji doskonałości Robinsona Crusoe, iż jego to za wzór stawiał Jan Jakub Rousseau w dziele „Emil czyli o wychowaniu”. Crusoe był uosobieniem mieszczańskiego etosu, który realizował mimo niedogodności swego położenia, a wręcz absurdalności poczyną: prowadzenie ksiąg, odmierzanie czasu wydaje się na nic, gdy pozostajemy poza cywilizacją. Jednak ład, jaki nadaje cywilizacja, ład, który jest sednem jej samej, musi być na tyle mocny i stabilny, aby być niezależnym od warunków zewnętrznych. Rzeczywistość nie jest tu instancją, do której musimy się dopasować, ale staje się bytem plastycznym, który to podporządkowywany jest idei wyznawanej przez człowieka. Dla żyjących współcześnie i posiadających świadomość historyczną wydarzeń zeszłego

²⁵⁰ Z. Bauman, *Zbędni, niechciani, odrzuceni – czyli o biednych w zamożnym świecie*. „Kultura i społeczeństwo” 1980, 2, s. 5.

wieku takie postawienie sprawy jest zgoła błędne, nie było jednak za takie uważane w epoce oświecenia.

Racjonalizacja dotyka wszelkich stron życia, także życia społecznego. Samo opisane pojęcie populacji zaświadcza o nowym podejściu do życia społecznego. Ekonomia staje się głównym wyznacznikiem porządku, a populacja – siłą roboczą napędzającą przemysł. Owa „siła robocza” to przede wszystkim ludzie biedni, niewykształceni, pochodzący z dolnych warstw społecznych, nierzadko z terenów wiejskich przybywają do miasta w poszukiwaniu lepszego życia. Jednak dobrowolnych robotników było stosunkowo niewiele – zbyt mało w każdym razie jak na potrzeby rozwijającego się przemysłu. Następująco problem definiuje Zygmunt Bauman w tekście „Zbędni, niechciani, odtrąceni – czyli o biednych w zamożnym świecie”: *Gdyby tylko udało się nędzarzy skłonić – zachęcić lub zmusić – do poddania się nowej rutynie, tym razem rutynie regularnej pracy fabrycznej, można by się pozbyć naraz wszystkich trzech kłopotów trapiących „czasy transformacji”. Można by za jednym zamachem zapłacić fabryki robotnikami, zadośćuczynić moralnemu nakazowi pomocy biednym oraz zapobiec konfliktom społecznym i buntom*²⁵¹. Zatrudnienie miało stać się głównym i zasadniczo jedynym wymiarem życia biednych. Pytaniem jednak pozostawało jak biednych do owej pracy przekonać: jeśli pozwolić biednym uwierzyć w możliwość zmiany swego losu konsekwencje mogą być poważne: w postaci rewolt i zamieszek, natomiast jeśli nic się biednym w zamian za ich prace nie zaoferuje nie będą chcieli pracować – chyba że się ich do pracy zmusi.

I tak powstawały „oświecone projekty” wykorzystania biednych jako siły roboczej: *John Locke opracował wszechstronny program posunięć obliczonych na wytrzebiecie „rozwiązłości” i „nieróbstwa”, do których to grzechów ludzie trwający w ubóstwie byli, jego zdaniem, z natury skłonni. Zalecał kroki takie, jak internowanie potomstwa biedaków w szkołach specjalnych, gdzie wdrażano by dzieci od pierwszej chwili do nawyków codziennej pracy. Ich rodziców zamknięto by w zakładach pracy przymusowej o najsurowszym reżimie, wspartym na głodowych płacach, ścisłym całodobowym nadzorze i karach cielesnych za łamanie dyscypliny*²⁵². W pomysłach swoich Locke nie był odosobniony, aby wspomnieć Jeremy’ego Bentham’a, który to posunął się o krok dalej i wywiódł, że: *w przypadku ludzi ubogich bodźce materialne jakiegokolwiek typu w ogóle nie nadają się do osiągnięcia zamierzonych celów; nagi przymus jest tu skuteczniejszy niż płonne apele do nikłej wszak lub całkiem niebyłej inteligencji nędzarzy. Zaproponował więc Bentham zbudowanie pięciuset*

²⁵¹ Z. Bauman, *Zbędni...* s. 6.

²⁵² *Ibidem*. s. 6.

budynków, obliczonych na dwa tysiące „uciążliwych nędzarzy” każdy; zamknięci w nich ludzie żyć będą w dzień i w nocy pod nadzorem, poddani absolutnej i niepodzielnej władzy Zarządcy. „Odrzuty, brudna piana ludzkości” – dorośli i dzieci bez środków utrzymania, żebracy, niezamężne matki, krnąbrni czeladnicy i inni im podobni powinni być – według Benthamowskiego projektu – wytropieni, aresztowani i sprowadzeni siłą do takich właśnie, prywatnie zarządzanych i na zysk pracujących zakładów pracy przymusowej, w których „śmiecie ludzkie przeobrażać się będzie w kruszec szlachetny”. Sprzeciwy swych liberalniej usposobionych przeciwników Bentham odpierał gniewnie: „Powiadacie: pogwałcenie wolności? Odpowiadam: wolność psoty i występku”²⁵³.

Nowoczesna epoka potrzebuje nowych standardów społecznych. Pomysły filozofów współczesnych muszą się wydawać chybione – dotyczą naszej współczesnej wrażliwości; chcemy się uważać za humanitarnych, tolerancyjnych i rzeczywiście światłych, rozumiejących potrzeby innych, także tych najbiedniejszych. Faktycznie jednak zmiana dotyczy głównie miejsca lokalizacji przemysłu wykorzystującego najuboższych do pracy za głodową pensję: Chiny, Indie czy Tajwan to współcześnie regiony, które najwięcej i najtaniej produkują także, a może należałoby powiedzieć – przede wszystkim dla zachodniego świata. Nie będzie zatem nadinterpretacją powiedzieć, że współcześnie najubożsi produkują dla najbogatszych. Uwagi te są dygresją w rozdziale dotyczącym oświecenia, ale wydawały mi się niezbędne, aby móc zastrzec brak hipokryzji w stosunku do oceny zjawisk epoki z punktu widzenia współczesności, której dokładniejsza analiza znajdzie się w kolejnym rozdziale.

Aspektem burżuazyjnej moralności jaki określiłam jest szczególne, uświęcone chciałoby się rzec, podejście do pracy. Owa burżuazyjna moralność zawiera w sobie również określone podejście do seksu i seksualności, choć sprawy te nie były wyeksponowane w równym stopniu jak kwestia pracy; seks był rzeczą wstydliwą i nie należało mówić na ten temat zbyt wiele, ale tyle tylko, ile było to niezbędne. Powiedziane już było, iż populacja stała się ważną kategorią ekonomiczną, a zatem można mniemać, że i seksualność stała się czymś wielce istotnym. W rzeczywistości jednak seks był o tyle usprawiedliwiony, o ile prowadził do uzyskania potomstwa, czyli wzrostu populacji. Seks „dla przyjemności”, seks w jakiegokolwiek innej postaci, niż ta prowadząca do zapłodnienia, nie miał racji bytu. Jednocześnie o seksie zaczyna się mówić coraz więcej, jak to ujmuje Foucault: *wzrasta poziom dyskursywizacji seksu; Centrum ekonomicznego i politycznego zagadnienia populacji stanowi seks: należy zbadać poziom przyrostu naturalnego, wiek zawierania małżeństw,*

²⁵³ *Ibidem*. s. 7.

liczbę legalnych i nielegalnych urodzin, wiek osiągnięcia dojrzałości i częstotliwość stosunków płciowych, metody zapewniające płodność lub bezdzietność, wpływ celibatu i zakazów, skutki stosowania środków antykoncepcyjnych – owych osławionych „zgubnych sekretów”, które, jak wiadomo było demografom już w przededniu rewolucji, przyjęły się na wsi. Rzecz jasna, od dawna przyznawano, że kraj dążący do bogactwa i potęgi musi być ludny. Jednak po raz pierwszy, a w każdym razie po raz pierwszy już na stałe, społeczeństwo nabiera przekonania, iż jego przyszłość i losy wiążą się nie tylko z liczbą i zaletami obywateli, nie tylko z zasadami zawierania małżeństw i organizacją rodzinną, lecz także ze sposobem, w jaki każdy spożytkuje swą płęć²⁵⁴. W ramach dyskursu o społeczeństwie, populacji, czy szeroko pojętym „dobru ogółu”, przyszłości kraju, seks przestaje być tematem tabu, ale staje się poważnym problemem omawianym, choć nie bez rumieńca wstydu i zażenowania, przez filozofów i polityków.

To szczególne podejście do seksu wynika z jednej strony z wagi jaką przywiązuje się do wzrostu demograficznego, z drugiej zaś z niechętnym przyznaniem, iż właśnie o seks i zachowania seksualne w społeczeństwie tutaj chodzi. Seks jest tabu, ale bardziej jeszcze zdaje się badaczom tematem niegodnym ich intelektualnych wysiłków. Podsumowując kwestię chciałam zauważyć, iż podobne „naukowe” podejście do seksualności przetrwało do naszych czasów, a wyraża się w wypowiedziach polityków bijących na alarm z powodu obniżającego się stale przyrostu naturalnego na naszym kontynencie i starzenia się społeczeństw, co poza osłabieniem poszczególnych krajów i całej Europy, w sensie liczebności populacji, posiada jeszcze jeden niebezpieczny aspekt, o którym w oświeceniu jeszcze nie myślano: zmniejszająca się liczebność populacji to także zagrożenie dla trwałości kultury, tożsamości danej społeczności. Mniejszy przyrost naturalny w połączeniu z narastającą liczbą emigrantów obcych kulturowo Europejczykom to fundamenty zmian społecznych we współczesnej Europie, zmian, których stary kontynent wyjątkowo się obawia.

W oświeceniu sytuacja homoseksualistów nie ulega zasadniczo zmianie; *We wszystkich zakątkach Europy obowiązywało prawo grożące sodomitom karą śmierci, zazwyczaj przez spalenie na stosie (choć np. Brytyjczycy woleli wieszać skazańców, zaś Holendrzy w połowie XVII w. stosowali garotę oraz topienie w beczce). (...). Sodomici nie tylko lekceważyli boskie przykazania i prawa natury, lecz podważali obowiązujący porządek społeczny. Jak wyjaśniał pewien duński prawnik w 1791 roku, nienaturalne stosunki płciowe „sprawiają, iż oddająca się im osoba traci rozsądek; urągają instytucji małżeństwa, na której*

²⁵⁴ M. Foucault, *Historia seksualności...* s. 26.

opiera się potęga państwa; uniemożliwiają płodzenie potomstwa lub też czynią je szkaradnym (...) Oto ich oplakane skutki dla społeczności”²⁵⁵. Jak zatem widać sodomia nadal budzi zgorszenie, choć podstawą tego uczucia nie jest już moralność chrześcijańska, a przynajmniej nie ona w pierwszej kolejności. Wartością nadrzędną staje się ład, porządek społeczny, który to sodomici mieliby jakoby łamać. Logika wyводу jest jasna: sodomici negują ideę małżeństwa, a to jest podstawą dla rodziny – ta zaś jest podstawową komórką zdrowego społeczeństwa, z której to wywodzić się mają kolejni „zdrowi obywatele”.

Podobnie pisał Zygmunt Bauman o włóczęgach, tak i sodomici swą postawą, podważają istniejący ład, a więc są dla niego realnym zagrożeniem. Skoro sodomita, czy włóczęga może żyć sprzecznie z zasadami, oznacza to, że zasady nie są uniwersalne, a zatem nie musimy im podlegać. Tak rodzi się anarchia, której myśliciele oświeceniowi chcieli zapobiec za wszelką cenę. W toku wywodów, których centrum stanowiło zagadnienie ładu społecznego homoseksualizm stał się tematem, którego nie sposób było ignorować. Jak o tym pisze Michael Sibalís w tekście „Męski homoseksualizm w dobie Oświecenia i Rewolucji, 1680 – 1850” zamieszczonym w cytowanej już książce „Geje i lesbijki. Życie i kultura”: *Niewielu filozofów było w stanie całkowicie zerwać z obowiązującą tradycją społeczną i opowiedzieć się po stronie wolności seksualnej. Nawet masturbacja – choć nie uważana już za grzech – jawiła się przedstawicielom Oświecenia jako czynność co najmniej niezdrowa. Immanuel Kant (1724 – 1804) namawiał współczesnych do okazania większej odwagi w myśleniu („odważcie się wiedzieć!), lecz również on określał sodomie jako „sprzeczną z przeznaczeniem ludzkości”: dla Kanta „celem ludzkości w kontekście czynności płciowych jest podtrzymanie gatunku”; co więcej – sodomia oznaczała „sprowadzenie samego siebie poniżej poziomu zwierząt oraz zhańbienie człowieczeństwa”*²⁵⁶. Jak już wcześniej zauważyłam, a co dość wyraźnie zostało wyartykułowane we fragmencie wyводу Sibalisa, powodem negatywnego postrzegania homoseksualizmu nie było już moralne jego potępienie, ale zagrożenie dla społeczności, jaki ten rodził. Przeznaczeniem jednostki było bowiem życie i praca dla dobra ogółu, nie zaś folgowanie indywidualnym przyjemnościom.

Zagadnienie homoseksualizmu i jego postrzegania w dobie oświecenia wydaje mi się ważne dla zrozumienia całości epoki: po pierwsze, choć sodomia nadal jest wykroczeniem objętym karą, aż po karę najwyższą – karę śmierci, to zmianie ulega podstawa dla penalizacji zjawiska: sodomia nie jest już wykroczeniem przeciw Bogu, ale przeciwko społeczeństwu,

²⁵⁵ M. Sibalís, *Męski homoseksualizm w dobie Oświecenia i Rewolucji, 1680 – 1850*. (w:) R. Aldrich (red.), *Geje i lesbijki...* s. 109.

²⁵⁶ *Ibidem*. s. 115.

nie jest już sprzeczna z prawami boskimi, ale naturalnymi, a dalej idąc – społecznymi. Jest to zmiana istotna, gdyż pokazuje gdzie dokładnie znajduje się centrum i zarazem fundament porządkujący rzeczywistość – nie jest to już religia, ale nauka. Kategoria grzechu traci na znaczeniu, a pojawia się „wykroczenie przeciw porządkowi społecznemu”. Kończąc podjęty temat sodomii w oświeceniu należy wspomnieć o zasługach francuskich rewolucjonistów w ostatecznej depenalizacji homoseksualizmu: w 1791 opublikowali (francuscy rewolucyjniści) nowy kodeks karny, w którym po raz pierwszy zabrakło wzmianki o sodomii. Delegat przedkładający ów dokument Konstytuancie stwierdził, że nowy akt delegalizuje jedynie „prawdziwe przestępstwa”, a nie „trywialne występki, wykreowane przez uprzedzenia (tj. religię), feudalizm, system podatkowy oraz despotyczną władzę”, do których zaliczano m. in. bluźnierstwa, herezję, świętokradztwo, czary oraz dobrowolne akty płciowe (w tym zoofilię, kazirodztwo i sodomie)²⁵⁷. Dla rewolucjonistów penalizacja sodomii stała się jednym z wielu przeżytków dawnego świata, w którym porządek wyznaczała arystokracja i chyba jeszcze bardziej od niej znienawidzony kler. Tak więc także na tym polu Rewolucja Francuska dokonała radykalnej zmiany, a ekspansja terytorialna Napoleona doprowadziła do rozpowszechnienia francuskiego prawa karnego na podbitych terenach. Koncepcje liberalne i libertyńskie nie były jednak w społeczeństwach powszechne, o czym świadczy choćby wiktoriańska Anglia daleka od francuskich nowinek rewolucyjnych.

ZAŁOŻENIA URBANISTYCZNE

Za panowania Napoleona III dokonana została radykalna przebudowa Paryża. Ten na wskroś autorytarny władca żywił nadzieję, że urbanistyczne przeobrażenie miasta uniemożliwi wszelkie rewolucyjne wystąpienia ludności francuskiej. Na żądanie cesarza baron Haussmann zaplanował szerokie aleje, bulwary i place gwiaździste na głównych skrzyżowaniach ulicznych, a to w celu umożliwienia dalekiego ostrzału artyleryjskiego oraz wprowadzania kolumn żołnierzy na wypadek rozruchów i walk ulicznych. Wydarzenia roku 1789 nie mogły się powtórzyć. *Haussmann wykuł w plątanie średniowiecznych uliczek proste aleje, które mogły pomieścić natężony ruch uliczny, a jednocześnie posłużyć do szybkiego wysłania wojska do dzielnic miasta zagrożonych rewoltą. Miarą szerokości alei były dwa wojskowe wozy. Haussmann często posługiwał się przestrzenną emfazą, wytwarzaną*

²⁵⁷ *Ibidem*. s. 118.

przez perspektywę. Monumentalne budowle, które wznosił, jak Opera Paryska, tworzyły szerokie plany, ku którym zbiegały się bulwary. Bulwary te pełniły funkcję regulującą kontakty społeczne: odgradzały od siebie dzielnice ubogich i zamykały je, niczym getta, za ścianami ulicznego ruchu. Oprócz zniszczenia historycznej formy miasta, projekty Haussmanna zapoczątkowały inne ważne zjawisko: w drugiej połowie XIX wieku po raz pierwszy projekt ulicy oddzielił się od projektu budynków, które przy niej stały. Ulice stały się abstrakcyjną przestrzenią mieszczącą ruch, bez żadnego związku z fasadami domów po jej obu stronach²⁵⁸. Reforma Haussmanna miała tyleż wymiar polityczny, co urbanistyczny – podporządkowywała przestrzeń miasta władzy. Nowy, odmieniony Paryż miał stać się nowoczesną stolicą, uporządkowaną i całkowicie podległą władzy, a zatem bezpieczną. Rozruchy nie miały mieć miejsca. Bogaci i biedni mieli pozostać rozdzieleni (co ciekawe taka sytuacja ma miejsce w Paryżu po dziś dzień: bogaci Francuzi mieszkają w bogatych dzielnicach, gdy biedni, najczęściej emigranci z Afryki i Bliskiego Wschodu, mieszkają w dzielnicach biednych, czy w blokowiskach).

Ulica staje się bytem niezależnym, tranzytowym i ten jej aspekt wysuwa się na pierwszy plan. Ulica ma spełniać określone wymogi, a te nie mają i nie muszą mieć związku z budynkami znajdującymi się na/przy ulicy. Względy komunikacyjne stają się najistotniejsze i tu możemy uznać Haussmanna za prawdziwego wizjonera przyszłości: współcześnie ulice są głównie przestrzenią dla samochodów, gdy piesi zostają niejako wykluczeni. Projektując, czy poddając ulice zmianom, w pierwszej kolejności często (choć istnieją rzecz jasna chlubne wyjątki) myśli się o samochodach; możliwości ich poruszania się i miejscach parkingowych. Miasta, które zachowały średniowieczny układ przestrzeni są w dużej mierze niedostępne dla aut, a przynajmniej takie są ich zabytkowe części. O tym jak wielką wagę przywiązywał Haussmann do komunikacji świadczyć może fragment memoriału Haussmanna, który odnajdujemy w „Pasażach” Waltera Benjamina: *Dworce kolei żelaznej są dziś głównymi bramami Paryża. Połączenie ich szerokimi arteriami z sercem miasta jest pierwszorzędną koniecznością*²⁵⁹. Połączenie stolicy z resztą kraju, ale również usprawnienie komunikacji w ramach samego Paryża stało się zadaniem jakie zrealizował Haussmann, przy czym nie należy zapominać o politycznym podłożu tych urbanistycznych zmian. I tak u Benjamina znajdujemy następujące fragmenty, które autor gromadził na rzecz swojego dzieła: *Budowle Haussmanna to przyobleczone w masywne, wiecznotrwale mury doskonała ilustracja*

²⁵⁸ P. Marcinkiewicz, *Perspektywa planimetryczna w mieście a kartezjańskie ego*. (w:) A. Gleń, J. Gutorow, I. Jokiel (red.), *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*. Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2005, s. 16.

²⁵⁹ W. Benjamin, *Pasaże...*, s. 157.

*absolutystycznych zasad cesarskich rządów – zduszenia wszelkich struktur indywidualnych, wszelkiego organicznego, samodzielnego rozwoju „głębokiej nienawiści do wszystkiego, co indywidualne”*²⁶⁰. W innym fragmencie, zaczerpniętym przez Benjamina z Le Corbusiera, czytamy: *Wytyczone przez Haussmanna trasy były całkowicie arbitralne, nie wynikały ściśle z zasad urbanistyki. Były to przedsięwzięcia o charakterze finansowym i wojskowym*²⁶¹. A w jeszcze innym miejscu „Pasaży” znajdujemy następującą informację: *Skutkiem przebudowy miasta (...) robotnik musiał się przenieść do dzielnic oddalonych od centrum, przez co zerwaniu uległy więzi sąsiedzkie, łączące go przedtem z mieszkańcem*²⁶².

Tych kilka cytatów zaczerpniętych z Benjamina daje wgląd w sposób myślenia Haussmanna, całkowicie nie liczącego się ani z historyczną, ani społeczną tkanką miasta. Co interesujące, takie nastawienie barona Haussmana nie jest li tylko jemu właściwą przywarą, ale szczególną „cechą osobowości” wykazywaną przez niektórych architektów i urbanistów, aby wspomnieć tu Le Corbusiera czy Roberta Mosesa (Moses odpowiedzialny był za przebudowę Nowego Jorku w połowie XX wieku), o których to będzie jeszcze mowa w następnym – dotyczącym współczesności – rozdziale.

MIASTO-OGRÓD

Pod koniec XIX wieku pojawia się inna, niemniej spektakularna koncepcja urbanistyczna – idea miasta-ogrodu, której to autorem jest Ebenezer Howard, a której podstawy wyłożył on w dziele „Garden Cities of Tomorrow”. Geneza koncepcji miasta-ogrodu z jej zasadami eugeniki społecznej i higieny sięga myśli oświeceniowej, której Howard był kontynuatorem. Podstawą programową dla miast-ogrodów miała być idea kooperacji: *Program społecznej kooperacji, chociaż zdefiniowany na gruncie ekonomii politycznej, w istocie był programem odnowy moralnej. Znalazły w nim zastosowanie pojęcia kluczowe dla tego typu refleksji – praca, bogactwo, kapitał i wartość. Poddane odpowiedniej kwalifikacji służyły apologetom spółdzielczości za wygodny instrument moralno-ekonomicznych spekulacji, w których „pracę”, lub „bogactwo” oceniano jako społecznie pożądane, jeśli służyły konsumpcji, „pomnażaniu życia”, a nie – kapitału. Te same zachowania gospodarcze piętnowano więc raz jako spekulację, jeśli w sposób autoteliczny*

²⁶⁰ *Ibidem.* s. 153.

²⁶¹ *Ibidem.* s. 156.

²⁶² *Ibidem.* s. 154

stosowały się do nakazu maksymalizacji zysku, innym zaś razem obdarzano zaszczytnym mianem racjonalnej redystrybucji dóbr, jeśli pochodzący z nich zysk trafić miał do podziału między członków kooperatywy²⁶³. Koncepcje Bentham'a czy Locke'a okazały się niemożliwe do realizacji (przynajmniej w pełnej zaproponowanej formie). Dla optymalnej realizacji celów przemysłu, a zatem maksymalizacji zysku płynącego z produkcji, należało przede wszystkim znaleźć i utrzymać siłę roboczą.

Garden-city miało być miastem zaprojektowanym z myślą o optymalnych warunkach życiowych i prowadzonej działalności przemysłowej. Rozmiary miasta miały być ograniczone możliwościami życia społecznego, tak aby zapobiec alienacji i anonimowości mieszkańców, a zapewnić im zdrowe funkcjonowanie w grupie. Wiejskie otoczenie miasta miało zarazem umożliwiać korzystanie z uroków natury, jak i łączyć to, co najlepszego w mieście ze wszystkimi zaletami wsi. W istocie jednak sam Howard był miłośnikiem miasta i ono właśnie najbardziej go fascynowało (Howard spędził spory okres swojego życia w Ameryce przyglądając się odbudowie Chicago po wielkim pożarze).

Pod koniec XIX wieku było już oczywiste, że wykorzystanie robotników siłą nie jest możliwe. Powodów było co najmniej kilka, ale wśród nich na czoło wysuwają się idee lewicowe coraz bardziej popularne w świecie. Karol Marks głosząc „walkę klas” postawił jednoznaczną tezę o aktywnej realizacji celów klasowych przez poszczególne klasy. Co za tym idzie, biedni, potencjalna siła robocza dla przemysłu, nie byli już biernym narzędziem w rękach bogaczy, ale stali się równorzędną klasą społeczną w sensie możliwości realizacji własnych potrzeb, dążeń, aspiracji życiowych. Inaczej niż w przedprzemysłowych epokach, jak o tym zaświadczał Zygmunt Bauman, biedni zyskują kartę przetargową w postaci siły własnych mięśni, siły niezbędnej do realizacji planów i marzeń przemysłowców. To czego odmawiali potencjalnym robotnikom Locke i Bentham, ci postanawiają wziąć sobie sami. Ostatecznym wybuchem niezrealizowanych potrzeb nowej klasy pracującej jest rok 1917 – Rewolucja Październikowa i przejęcie władzy w Rosji przez bolszewików. Zanim jednak do tego doszło próbowano wprowadzić w życie różne plany poprawy warunków życia robotników (niekoniecznie jednak w samej Rosji), a jednym z nich były właśnie miasta-ogrody.

Prasa lewicowa nie przyjęła jednak planów Howarda entuzjastycznie (popularność projektu zapewniły publikacje liberalnej prasy i wszelkiej maści periodyki dla kobiet i mężczyzn). Być może powodem takiego ustosunkowania się środowisk lewicowych był

²⁶³ A. Czyżewski, *Trzewia Lewiatana, Antropologiczn interpretacja utopii miasta-ogrodu*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 19-20.

wyczuwalny paternalistyczny ton pobrzmiewający u niektórych propagatorów idei garden-city. Przykładowo znany filantrop, a zwolennik pomysłów Howarda, George Cadbury, zalecał mieszkańcom Bournville (wzorcową miejscowość zamieszkałą przez robotników wytwórni czekolad Cadbury'ego) stosowną częstotliwość kąpieli.

Choć pojęcie miasto-ogród, stworzone w Anglii, stało się z czasem wielce popularne, to jednak większe osiągnięcia w dziedzinie teorii urbanistycznej notowano na kontynencie, szczególnie we Francji i Niemczech, których przemysły szybko się rozwijały. Szczególnie bliskie są mi realizacje niemieckie, których liczne przykłady znaleźć możemy na Śląsku (tu jako przykład może posłużyć Nikiszowiec). Także Polacy mają wkład w realizacje miasta-ogrodu; w latach dwudziestych XX wieku pod Tarnowem powstała dzielnica Mościce (nazwa nadana została na cześć inicjatora budowy fabryki i dzielnicy mieszkalnej, ówczesnego prezydenta RP Ignacego Mościckiego). W Mościcach powstała Państwowa Fabryka Związków Azotowych z mieszkalną dzielnicą dla robotników i inżynierów zaprojektowaną tak, aby niwelować szkodliwe oddziaływanie zakładów przemysłowych; dzielnica posiada park, osadzona jest dużą ilością drzew.

Adam Czyżewski w cytowanej już książce „Trzewia Lewiatana. Antropologiczna interpretacja miasta-ogrodu” pokazuje drogę, jaką przeszła idea od planu do realizacji. Garden-city często traktowano i opisywano jako utopię zarówno urbanistyczną jak i społeczną. Taka ocena nie powstrzymała jednak kolejnych fabrykantów i planistów od wprowadzania w życie teorii Howarda. W latach czterdziestych XX wieku miasto-ogród miało znów znaleźć swoje miejsce na terytoriach polskich teraz wcielonych do Rzeszy: *Stare centrum Oświęcimia otoczyły na planie Strosberga nowe „przedmieścia-ogrody”, a dalej w tle majaczył obóz zagłady, nieoznaczony, lecz bez wątplenia – niezbędny jako element strefy „greek-belt”. Poszczególne dzielnice, rozdzielone obszarami niezabudowanymi, miały być wyposażone w niezbędną infrastrukturę i wyznaczniki lokalnej tożsamości – dzielnicowe „Domy Partii”*²⁶⁴. Idee miasta-ogrodu stanowiły podstawę edukacji planistów i architektów, którzy po roku 1939 uczestniczyli w kolonizacji polskich terenów. Akcja nadzorowana była przez SS i osobiście przez Heinricha Himmlera.

W latach trzydziestych pojawił się rozbrat w planistyce niemieckiej i angielskiej; Niemcy zarzucali Anglikom, iż ich plany są charakterystyczne dla imperium kolonialnego, które ma pod dostatkiem pustej przestrzeni, Niemcy zaś tej przestrzeni są pozbawieni. Dla Niemców ważny stał się przede wszystkim aspekt „kolonizacji wewnętrznej”, który związany

²⁶⁴ A. Czyżewski, *Trzewia Lewiatana...* s. 150.

był ściśle z eugeniką i jej dokonaniem sprzed hasła higieny rasowej i ideologii nazizmu. W latach 20. wyniki badań antropometrycznych uświadomiły przedstawicielom tej dyscypliny, że genotyp nordycki, długogłowy i płowowłosy był wypierany w ośrodkach miejskich przez odmiany mieszane, krótkogłowe i ciemnowłose. Naturalnym rezerwuarem rasy nordyckiej była więc niemiecka wieś i dlatego należało chronić ją przed degenerującym wpływem migracji do miast. Zgodnie z tą teorią Christallera i oficjalnie przyjętą doktryną, ta wyidealizowana przestrzeń, z lokalnym rynkiem zbytu, charakterystyczną zabudową i strukturą osadniczą, stały się wzorem dla nazistowskich planistów projektujących na potrzeby „kolonizacji wewnętrznej” w kraju i na jego wschodnich rubieżach, czyli tam, gdzie *Raumordnung* i właściwy genotyp były zagrożone²⁶⁵. Idea miasta-ogrodu miała jednak przede wszystkim podźwignąć nową infrastrukturę dla nowej społeczności miejskiej, mas przybyłych ze wsi do miast w poszukiwaniu lepszego życia. Kolejną odsłoną prób znalezienia mieszkalnej formuły dla tych rzesz ludzkich będą blokowiska – te jednak stanowią ostateczne odcięcie się od wsi, tradycyjnych relacji międzyludzkich, współzależności i współżycia. Wyznacznikiem blokowisk jest bowiem anonimowość, nie do pomyślenia w tradycyjnej społeczności, a wynikająca raz z powodów natury fizycznej – wielość mieszkańców uniemożliwia bezpośredni kontakt, dwa z przesłanek będących trzonem społeczeństwa masowego – uniezależnienia się od innych, odcięcia się od innych, pełnej anonimowości jednostki.

Uświadamianie się wartości, według których się postępuje, świadczy o pewnej chorobliwości; czasy i ludy silne nie rozmyślają nad swym prawem, nad zasadami postępowania, nad instynktem i rozumem. Uświadamianie sobie jest oznaką tego, że właściwa moralność dyabli biorą (...). Moraliści, jak i każde powstawanie nowego świata świadomości, są oznaką uszkodzenia, zubożenia, dezorganizacji. Osobniki głęboko-instynktowne mają odrzę do logizowania obowiązków (...). Wszelkie „aby” jest zabijającym zarzutem przeciw cnocie²⁶⁶. Nowa racjonalna świecka podstawa dla moralności musi zostać wynaleziona a obiektywizacja na gruncie której budowano wcześniejsze systemy moralne zostaje zanegowana. W XIX wieku swój triumf święci idea europocentryzmu, wykorzystana, czy raczej wcielona w życie w postaci kolonializmu. Kolonializm wykorzystywał ludność tubylczą zwłaszcza Afryki dla własnych potrzeb, potrzeb Europejczyków. Po

²⁶⁵ *Ibidem*. s. 153-154.

²⁶⁶ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Tłum S. Frycz, K. Drzewiecki, Wyd. Vis-a-Vis Etiuda, Warszawa 2009, s. 182.

oświeceniowych ideach równościowych (które jednak w rzeczy samej traktowały innego w sposób dość paternalistyczny) przyszedł czas na mroczny okres kolonializmu wspartego o możliwości techniczne. 22 czerwca 1897 roku, w tym samym roku, gdy w Niemczech pojawiło się pojęcie „przestrzeni życiowej”, brytyjska polityka ekspansji osiągnęła punkt kulminacyjny. Największe imperium w historii świata czciło swoje narodziny z niespotykaną arogancją²⁶⁷. Oświeceniowa idea równości, koncepcja „szlachetnego dzikusa” Jana Jakuba Rousseau, wsparta jeszcze o religijność, odrzucały ludobójstwo jako rzecz niegodną Europejczyka. Tymczasem XIX-wieczna ekspansja Europy zrodziła zupełnie inne ideały. Ludobójstwo zaczęto traktować jako uboczny, ale nieunikniony efekt postępu. Teorie naukowe wsparte o naukę Darwina głosiły nieuniknioną zagładę „dzikich”, uważano, iż rzeczą naturalną jest, iż rasa wyższa – cywilizowana, biała, wypiera rasy niższe – niecywilizowane, czarne. Zastraszające liczby informują nas o traktowaniu ludności tubylczej w Kongo (kolonii belgijskiej) i innych rejonach Afryki skolonizowanej przez Europejczyków. W książce Svena Lindqvist’a zainspirowanej prozą Josepha Conrada, a zwłaszcza „Jądem ciemności” tegoż, w książce o znamienitym, zastraszającym tytule „Wytępić całe to bydło”, czytamy: *To my stłumiliśmy w sobie tę wiedzę. To my nie chcemy pamiętać. Chcemy, by początkiem i końcem ludobójstwa był nazizm. Tak jest najwygodniej. Jestem pewien, że w Albert Hall, w czasie mowy lorda Salisbury’ego, nie było dziewięcioletniego wówczas Adolfa Hitlera. Nie musiał tam być. Wszystko to wiedział. Powietrze, którym on i ludzie żyjący w latach jego dzieciństwa na Zachodzie oddychali, było nasycone przeświadczeniem, że imperializm jest biologicznie koniecznym procesem, który zgodnie z prawami natury prowadzi do nieuniknionej zagłady ras niższych. To przekonanie kosztowało miliony istnień ludzkich, zanim Hitler wniósł w ten proces swój bardzo osobisty wkład*²⁶⁸.

Rasizm, imperializm, kolonializm wreszcie były piekłem dla ludzi zamieszkujących Afrykę. Jednocześnie idee, które zebrały ludzkie żniwo w XIX wieku w Afryce kształtowały ducha Europejczyków, ostatecznie wywołując piekło w sercu samej Europy. Datą symbolicznie otwierającą kolejną, współczesną epokę jest rok 1945 – koniec II wojny światowej. Podczas działań II wojny mieliśmy do czynienia z mordem dokonany na skalę masową środkami technicznymi – Zagładą. Jak zauważył Theodor Adorno „filozofia po Holokauście nie jest możliwa”. Tym samym Holokaust stawia granicę między przeszłością, a tym, co obecnie.

²⁶⁷ S. Lindqvist, *Wytępić całe to bydło*. Tłum. M. Haykowska, Wyd. WAB, Warszawa 2009, s. 23.

²⁶⁸ *Ibidem*. s. 190.

ROZDZIAŁ III

WSPÓŁCZESNE PRZESTRZENIE WŁADZY

Współczesna przestrzeń miasta, co będę starała się wykazać, poddana jest władzy na wielu poziomach: od powszechnego monitoringu, wszechobecnych ekranów, przez subtelniejsze środki manipulacji ciałem poprzez obrazy doskonałych ciał wyświetlanych na ekranach, drukowanych w kolorowych czasopismach. Przestrzeń miasta poddana jest władzy i preparowana według jej zasad, a naczelną zasadą jest powszechna konsumpcja – w mieście nie sposób uciec od reklam, neonów, banerów, plakatów namawiających nas do kupna określonego produktu oferując nam w zamian coś więcej niż ów produkt – kupujemy sobie tożsamość. Wybór marki określa to, kim jesteśmy, co sobą reprezentujemy, jakie wyznajemy cele życiowe i czy najważniejszym naszym celem jest faktycznie to, co winno nim być – sukces! Piękne, młode i atrakcyjne ciało funkcjonuje jako ideał, do którego winniśmy dążyć za wszelką cenę. Dzięki ciału zyskujemy statut społeczny i odwrotnie – piękne ciało jest wyznacznikiem naszego statutu społecznego. W ten sposób ciało zostaje ujarzmione według funkcjonującego w kulturze wzorca, obrazu idealnego, idei, która nie jest namacalna, jest wirtualna, preparowana na ekranie komputera.

Pustka, jaka funkcjonuje w miastach współczesnych posiada wiele postaci – od opustoszałego centrum (tradycyjny schemat miasta roztaczającego się wokół rynku uległ degradacji na rzecz podmiejskich osiedli i centrów handlowych), poprzez miejsca fizycznie puste, opustoszałe z powodu zachodzących zmian społecznych, pracy miejskich planistów, degradacji dzielnic, lub też z powodów historycznych (jak to ma miejsce w niektórych miastach polskich, ale także w innych miastach europejskich, gdzie puste budynki, świątynie świadczą o istnieniu ludzi, których już wśród nas nie ma). Pustka ma też wymiar społeczny: *W miarę rozwoju współczesnego miejskiego indywidualizmu człowiek w mieście zamilkł. Ulica, kawiarnia, dom towarowy, pociąg, autobus, metro: wszędzie tam raczej się patrzy, niż rozmawia. Kiedy w tłumie nieznajomych trudno utrzymać więź, którą rodzi słowo, równie przelotne, nietrwale stają się odruchy sympatii wobec wszystkiego, co się widzi dookoła. To jednosekundowa reakcja na migawki życia*²⁶⁹.

²⁶⁹ R. Sennett, *Ciało i...*, s. 282.

Współczesne miasto, jako przestrzeń władzy, władzy sprawowanej nad ciałem postaram się opisać przez kolejne kategorie: światło, lustro, ekran; pustkę; a kończąc na charakterystyce mechanizmów władzy i sposobów jej kontroli nad ciałem.

III.1 ŚWIATŁO, LUSTRO, EKRAN

Dla opisanie współczesnej przestrzeni miejskiej, szczególnie ważne wydają się być trzy kategorie: światło, lustro i ekran. Te trzy nośniki znaczeń – bo zasadniczo są one przede wszystkim nośnikami, medium znaczeń – tworzą miasto, decydują o jego estetyce, ale także o jego szczególnym charakterze. Światło, lustro i ekran kreują miasta XXI wieku.

Światło było istotną kategorią w filozofii średniowiecznej (o czym była mowa w rozdziale poświęconym tej epoce). Choć wartość ta, w istotny sposób uległa przemianie, nadal pozostaje ważna dla rozważań nad architekturą, choć z zupełnie innych względów. Światło pozostawało i pozostaje kreatorem widzialnej rzeczywistości i jako takie nie może pozostać poza obrębem zainteresowań piszącego o architekturze, przestrzeni miejskiej, samym mieście. O związkach architektury ze światłem następująco pisze Ewa Rewers w książce „Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta”: *Wytwarzanie przestrzeni wewnętrznych przy pomocy światła słonecznego wraz z reinterpretacjami ich metafizycznego zakotwiczenia to jedna z najciekawszych „kameralnych” technologii służących wytwarzaniu przestrzeni. To, na co zwracamy uwagę najczęściej jednak, to „wycinanie” przez światło słoneczne bądź sztuczne bryły budynku z zewnętrznego kontekstu. Historia architektury dostarcza wielu przykładów świadomego wykorzystania światła słonecznego jako moderatora znaczeń przestrzeni publicznych kształtowanych przez urbanistykę. Oś wschód-zachód przebiegająca dokładnie przez środek budynku sprawia, że podnoszące się znad rzeki słońce wydobywa rano z mroku, oświetlając z tyłu, jak kosmiczny reflektor, sylwetę Tadź Mahal (...). W nowoczesnych miastach światło słoneczne zastępują sztuczne systemy oświetleniowe, a słońce – reflektor²⁷⁰. Światło nie posiada już swego metafizycznego znaczenia – znika ono wraz z wynalezieniem żarówki, czyli podstawy dla światła sztucznego, jakie instalować jesteśmy w stanie wszędzie tak, aby imitować środek dnia o każdej jego porze. Jakże zatem może mieć znaczenie, z której strony wstaje naturalne źródło światła – słońce? W przestrzeni miejskiej w ogóle dość trudno się przekonać o stronach świata, co jednak nie jest istotne, bo jeśli miasto jest całym światem to jednocześnie możemy w nim doświadczyć dnia i nocy, wschodów i zachodów słońca. Związek między znaczącym a znaczoną topnieje stając się*

²⁷⁰ E. Rewers, *Post-Polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Wyd. Universitas, Kraków 2005, s.113.

symptodem schizofrenii człowieka współczesnego, który nie jest w stanie powiązać tych dwóch wartości. Przestrzenie nie są już wytwarzane, ale namnażane – *namnażanie kładzie nacisk na prędkość i niekontrolowany przebieg procesu, którego efektami są raczej obrazy świetlne, niż rzeczy*²⁷¹.

Światło zatem, staje w centrum zainteresowań współczesnej architektury, zwłaszcza miejskiej. Jest to jednak światło o wyraźnie odmiennym znaczeniu (znaczeniu?) niżli to, o jakim mowa była w kontekście średniowiecznej mistyki. *Światłość bytu oznacza zarazem pozór. Pozorność bytu polega na pozieralności nań w zróżnicowany sposób*²⁷². Mamy przed sobą cienie na ścianie jaskini powstałe dzięki światłu. To dzięki światłu właśnie powstaje wszelki obraz, maja – zasłona bytu. Światło odbite w lustrze zyskuje moc, ale możemy mieć kłopoty z odnalezieniem jego źródła. Światło ekranu jest samowystarczalne, a jedynym jego źródłem jest energia wytwarzana przez człowieka, gdzieś poza obszarem miasta. Człowiek zyskuje tym samym władzę nad tym, co od wieków uważał za świętość. Światło pozostaje w naszej mocy, ale nie posiada już mocy własnej. Światło zostało sprofanowane.

Współczesne miasta nie posiadają materialnych ograniczeń w postaci murów, fos, czy zwodzonych mostów. Miasto wysuwa swe macki – w postaci sieci kanalizacyjnych, telekomunikacyjnych, dróg i kabli wysokiego napięcia – na ogromne odległości. Jednocześnie, choć uzależnione od tego, co na zewnątrz, miasto jest całkowicie samowystarczalne w sensie symbolicznym; niewielka część mieszkańców pracuje „na zewnątrz” miasta i niewielką część interesuje to, co poza miastem. Choć nie jest możliwe funkcjonowanie populacji miejskiej bez tego obcego świata poza miastem, to jednak jest to rzeczywistość całkowicie zapomniana. Jeszcze raz potwierdza się formuła, iż miasto jest całym światem. Jeśli odwiedzisz i zwiedzisz Nowy Jork nie musisz już podróżować nigdzie indziej: masz tu dzielnicę chińską – możesz zatem poznać tę dziwną i egzotyczną kulturę; możesz odwiedzić dzielnice żydowskie, latynoskie, dzielnice zamieszkałe przez Afroamerykanów, Włochów, Rosjan, Polaków i Bóg jeden wie, kogo jeszcze. Istna Wieża Babel, tyle że języki współlistnieją, a jednocześnie istnieje też jeden język uniwersalny, który umożliwia porozumienie się niemal wszystkim mieszkańcom miasta. Bóg został przechytzony.

Kultura gładkiego ciała – kultura fasadowa – jest synchroniczna z kulturą luster; ciało człowieka dąży do gładkości tafli lustra, która odbija to, co zewnętrzne, a jednocześnie

²⁷¹ *Ibidem*. s. 102.

²⁷² B. Baran ze wstępu do H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran, Wyd. Inter esse, Kraków 1993, s. 12.

zaprzecza własnemu istnieniu. Figura miasta zaczęła żyć własnym życiem, odrywając się od bezpośredniego kontekstu i produkując płaskie przestrzenie nie dających się od siebie oddzielić: realnego bycia i jego odbicia(...) Dematerializacja i rozproszenie, delokalizacja i rozpad miasta na dziesiątki efemerycznych tożsamości wymykały się interpretacji opartej na retoryce usytuowanych przestrzeni, lustrzanych powtórzeń, kierując naszą uwagę ku niekończącemu się procesowi duplikacji, podsuwanemu i narzucanemu przez nowe media²⁷³. Miasto traci swą realność na rzecz własnego odbicia. Niczym w żydowskiej przypowieści: kiedy patrzysz przez szybę widzisz świat, prawdziwą rzeczywistość, ale wystarczy z zewnętrznej strony szybę pokryć warstwą srebra, a widzisz już tylko własne odbicie. Przypowieść tę łatwo powiązać z kapitalistyczną ekonomią, gospodarczym bumem, jaki zapewnił rozwój zachodnim miastom, szczególnie zaś miastom Ameryki Północnej (obecnie sytuacja ekonomiczna na świecie wygląda inaczej: kryzys dotknął głównie Stany Zjednoczone, które angażują wszystkie swe siły i środki w utrzymanie potęgi gospodarczej, kosztem jeszcze większego zadłużenia państwa).

Aby w pełni zrozumieć znaczenie lustra w architekturze, chciałabym w tym miejscu przytoczyć kilka wybranych symbolicznych znaczeń zwierciadła, które funkcjonują w naszej kulturze i kształtują naszą świadomość, nasz tak zwany „kulturowy obraz świata”.

Narcyz zakochawszy się w swoim odbiciu w wodzie umarł z tęsknoty – pokochał własne odbicie, samego siebie, co można rozpatrywać w sposób tradycyjny jako samolubne autouwielbienie, ale też i niemożność dotarcia do swej własnej istoty, za którą wciąż tęsknimy; posiadając jedynie własne odbicie nie możemy posiadać w pełni siebie. Inaczej sprawa ma się z lustrem Satyra, w którym to patrzący może rozpoznać wszystkie twarze, prócz swojej. W bajce Andersena „Królowa Śniegu”, lustro posiadało tę własność, że wszystko dobre i ładne rozpływało się w jego odbiciu, a wszystko bezwartościowe i odstręczające stawało się w nim wyraźne i jeszcze brzydsze. „Po drugiej stronie lustra” Lewisa Carrolla wszystko dzieje się na opak, odwrotnie niż w rzeczywistości, jaką znamy. Z kolei u Szekspira w „Królu Learze” czytamy: *Nie ma pięknej kobiety, co by się nie mizdrzyła przed zwierciadłem*. Podsumujmy tych kilka znaczeń symbolicznych zwierciadła, jakie funkcjonują w kulturze (rzecz jasna jest ich dużo więcej, ale chciałam się skupić na tych przeze mnie wybranych). I tak, lustro oznacza:

- miłość własną, ale i niemożność spełnienia tego uczucia;
- możliwość poznania wszystkiego poza sobą samym;

²⁷³ *Ibidem*. s.119 i 122.

- lustro odbija jedynie przedmioty, świat materialny, nie ma w nim uczuć a jedynie martwe rzeczy;
- lustro jest granicą, często nieprzekraczalną, między tym, co realne a światem fantazji;
- lustro symbolizuje próżność, arogancję, skupienie się jedynie na sobie.

Spróbuję w tym miejscu krótko przeanalizować te symboliczne znaczenia lustra w kontekście kultury współczesnej, a także współczesnej architektury.

Pragnienie czegoś nieosiągalnego, w micie o Narcyzie jest to jego własna postać, jest czymś bardzo charakterystycznym dla kultury współczesnej, a co Rene Girard określa *pożądaniem mimetycznym*. *Istotą egzystencji nowoczesnego człowieka Zachodu jest pożądanie. Przy czym ów człowiek determinowany jest w równym stopniu ambicją, gdyż jego próżność wypływa z takich przesłanek, jak głębokie niezadowolenie z siebie, chęć zanegowania istniejącego porządku, metafizyczny sprzeciw i bunt wobec ludzkiej kondycji. Pożądanie generujące postawę człowieka nowoczesnego jest na wskroś kulturowe, stanowiące negację pożądania naturalnego. Przede wszystkim dlatego, iż miejsce spontaniczności odruchu, biologicznej potrzeby, instynktu, zajęła swoista mediatyzacja, potrzeba realizowania się przez pośredników i wzory do naśladowania*²⁷⁴. Jedyny moment jaki może budzić nasze wątpliwości w przytoczonym fragmencie to element niezadowolenia z siebie, jakiego trudno jest się nam dopatrzyć u Narcyza, który jest przecież kulturową figurą samouwielbienia. Czy jednak na pewno? Narcyzm ukochał własne odbicie, nie zaś samego siebie. Odbicie nie jest tożsame z tym, co odbija, jest jego odwróceniem. To, co widzimy na powierzchni luster zastępujących ściany nowoczesnych budynków nie jest nimi samymi, ale tym, co po przeciwnej stronie. Można założyć, iż mamy tu do czynienia z genialną, nienaturalną, ale przez człowieka wytworzoną, symbiozą rzeczy, które odbijają i dają się odbijać, na rzecz potęgowania rzeczywistości, co faktycznie doprowadza do jej wypaczenia.

Narcyz nie pożądał w sposób naturalny – sformułowanie to nastrocza niejakich trudności w dobie pluralizmu, ale jest też doskonałym odbiciem ludzkiej kondycji w świecie w ogóle, nie jedynie w XXI wieku: człowiek to jedyne zwierzę, które pożąda drugiego przedstawiciela swego gatunku nie ze względów prokreacyjnych, ale dla samej chęci posiadania (sic!), dla zaspokojenia potrzeby przyjemności, bliskości, spełnienia żądy. Pożądanie Narcyza nie jest więc naturalne w świecie zwierząt, ale jest jak najbardziej naturalne (a może należałoby rzec – kulturowe?) dla człowieka, tak jak miasto jest „naturalnym” środowiskiem naszego funkcjonowania.

²⁷⁴ C. Rowiński, *Myśl Rene Girarda*. „Literatura na świecie” 1983, 12, s. 298.

W lustrze Satyra zobaczę twarze innych, ale nie twarz własną. Jeśli trawestować takie znaczenie zwierciadła na rzeczywistość kultury współczesnej odpowiada nam zapotrzebowanie ludzi na bycie nie-sobą; programy typu reality (mowa tu o szczególnym przykładzie tych programów) ukazują ludzi którzy chcą się upodobnić do ideału urody często wręcz sygnowanego nazwiskiem gwiazdy. Na ironię zakrawa fakt, iż także owe gwiazdy – o różnym, często dość znikomym formacie – także poddają się operacjom, które mają im zapewnić piękny, młody wygląd. Zatem tak zwane „zwyczajne” kobiety upodobniają się do innych, całkowicie nierealnych kobiet. I tak na żadnym z etapów nie istnieje realna twarz, czy realne ciało. Nawet małe dziewczynki poddawane są presji określonego wyglądu, presji wyglądanego nie jak ja, presji bycia podobnym do kogoś, czegoś, nigdy nie bycia samym/samą sobą. „Teatr życia codziennego” został pomnożony przez samego siebie stając się hiperrzeczywistą formą paraegzystencji, życia, które funkcjonuje jedynie na płaszczyźnie lustra.

Królowa Śniegu Andersena już sama w sobie jest uosobieniem zimna, podobnie jak tafla jej lustra, która odbija tylko to, co złe, nigdy zaś to, co dobre; mały chłopiec nie widzi w lustrze kochającej go siostry, nie widzi żadnych pozytywnych uczuć, do jakich mógłby chcieć wrócić. Tym samym jego serce zamienia się w lud. Jean Baudrillard wypowiada podobną myśl mówiąc o rzeczach, jakimi się stajemy przez obcowanie z rzeczami, podobnie jak dziecko zagubione w puszczy, wychowane wśród wilków, nabywa wilczych cech, a nie cech ludzkich²⁷⁵. Okazuje się, że jesteśmy socjalizowani przez przedmioty; wystarczy nauczyć dziecko posługiwania się telewizyjnym pilotem (nie trzeba już wcale nauczać włączania i wyłączania telewizora, bo i tak zawsze pozostaje włączony), aby móc ze spokojem oddać się własnym sprawom.

Lustro stanowi nieprzekraczalną barierę między tym, co przed nim, a tym, co za nim, odgradza dwa światy. Nic dziwnego, że świat za taflą lustra tak mocno pobudzał ludzką wyobraźnię; na płaszczyźnie widzimy iluzję głębi, a skoro tak, to musi istnieć świat „w środku”. Niemożność wejścia w ten świat sprawiła, iż mogliśmy sobie wyobrazić tam dosłownie wszystko. Aby jednak znaleźć się „po drugiej stronie lustra” musimy mieć przewodnika z tegoż świata – oczywiście Pana Królika, który nazbyt się śpieszy, aby móc się zająć zwiedzającym, przez co zwiedzający jest totalnie zagubiony w nieznanym – nieznanym, które w gruncie rzeczy jest wyobrażeniem Innego. Jedynie wnikliwa penetracja, autentyczna wola poznania i zrozumienia pozwoli przeniknąć ten świat, tak odmienny od tego, w którym

²⁷⁵ J. Baudrillard, *O uwodzeniu*. Tłum. J. Margański, Wyd. Sic!, Warszawa 2005.

żyjemy na co dzień. Jednak nie każdy ma możliwość spotkania Pana Królika i pójścia za nim. Większości śmiertelników pozostaje oglądać świat jedynie odbity w lustrze, którego realny ekwiwalent tkwi za naszymi plecami.

Zadziwienie może budzić fakt, iż poprzez kolejne próbki analiz symboliki zwierciadła, zatoczyłam pewnego rodzaju pętlę; od Narcyza umierającego z tęsknoty za własnym odbiciem, poprzez zagubienie siebie, pożądanie bycia kimś innym niż sobą, upodabnianie się do przedmiotu, potrzebę poznania innych światów, Innego Ja, aż po próżność i miłość własną, która przemija wraz z młodością (o ile nie powstrzymamy tego procesu dzięki zabiegom chirurgicznym). Wydaje mi się, jednak, iż jednoznaczne odczytywanie znaczenia zwierciadła byłoby pomyłką. Może właśnie w ten sposób objawia się najpełniej dwoistość lustra, jego ambiwalencja, teza i antyteza – dialektyka, która w przestrzeni miast jest dialektyką luster, odbitych nierzeczywistości; lustro odbija to, co odbite w innym lustrze, to zaś odbija to, co odbite w lustrze poprzednim. Czy tak, zatem wygląda nieskończoność? Czy nieskończoność tworzona jest przez ustawione naprzeciw siebie lustra? Tak zapewne wygląda nieskończoność nierzeczywistości.

*Powierzchnią zajmującą szczególne miejsce w obszarze przejścia od reprezentacji do symulacji jest lustro. Metafora lustra w kształcie, jaki nadał jej Platon, dotyczy opozycji między rzeczywistością i jej przedstawieniami, opozycji stanowiącej ośnowę zachodniej metafizyki*²⁷⁶. Baudrillard uważa, iż siła lustra polega na tym, że jest ono powierzchnią pochłaniającą²⁷⁷. Lustro nie posiada głębi, to otchłań powierzchni, która jest gotowa wchłonąć w siebie wszystko, co stanie naprzeciw niej. W myśleniu Baudrillarda pojawia się rysa charakterystyczna dla postmodernizmu. Otóż myślenie ponowoczesne zmuszone jest do rezygnacji z opozycji prawda – nieprawda, rzeczywiste – nierzeczywiste. Co więcej, opozycje te straciły swe znaczenie; pytanie o rzeczywistość wydaje się na tyle bezpodstawne, że mało sensownym jest samo jego zadanie, pytanie o rzeczywistość pobrzmiewa czystą retoryką, retoryką błazna, który cieszy się z układania słownych kalamburów i nie rości sobie pretensji do odkrywania jakiegokolwiek Prawdy.

Moje rozmyślanie nad znaczeniem lustra chciałabym podsumować poetycko brzmiącym fragmentem z *Pasaży* Waltera Benjamina: *Gdy dwa lustra patrzą wzajem na siebie, Szatan odgrywa swoją ulubioną sztukę, otwierając tu na swój sposób perspektywę na*

²⁷⁶ J. Zimpel, *Od reprezentacji do symulacji – migoczące powierzchnie*. (w:) G. Dziamski, E. Rewers (red.), *Nowoczesność po ponowoczesności*. Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007, s. 247.

²⁷⁷ J. Baudrillard, *O uwodzeniu...* s. 68.

*nieskończoność (to samo robi jego kompan w spojrzeniach kochanków)*²⁷⁸. Kochanków, co pozwolę sobie dodać, którzy w partnerze darzą miłością jedynie własne odbicie.

Aleksander Wallis w swej książce „Ameryka – miasto”²⁷⁹ zauważa postępującą desemantyzację architektury na rzecz szaty informacyjnej. Bryła i fasada gmachu publicznego przestała powiadamiać o jego funkcjach, przeznaczeniu i miejscu w społeczeństwie. *Architektura staje się wielką niemową, którą muszą wyręczać napisy i neony*²⁸⁰. Wieżowce zyskały charakter uniwersalny i równie dobrze mogą mieścić towarzystwo ubezpieczeniowe, co galerie artystyczne lub szkoły, a nawet zakon religijny, jak ma to miejsce w Nowym Jorku. Zdesemantyzowana płaszczyzna architektoniczna staje się, niczym biały papier, lub ledwie zagruntowane płótno, doskonałą powierzchnią, na której możemy zamieścić dowolne znaczenie. Jednak plakat, czy szyld wypadają blado i zdają się nie przystawać do zmiennego charakteru wielkomiejskiej przestrzeni.

Tamte, archaiczne już formy, zastąpił ekran, który posiada kardynalną dla analizy miasta współczesnego cechę: na jego powierzchni wszystko się zmienia, pozostaje w ruchu. *Miejski pejzaż stał się wysoce wyspecjalizowany, bogaty ze względu na obecność obrazów, których dyspozytorem, jak byśmy powiedzieli zgodnie z terminologią stricte filmową, stała się architektura*²⁸¹. Pierwszym poważnym krokiem ku tej zmianie stało się wynalezienie fotografii, która oderwała pejzaż od miejsca. Oderwane od swego pierwowzoru pejzaże miejsc, mogły wędrować po całym świecie, aby wreszcie, niczym zmęczony wędrowiec, osiąść w odległej od swego źródła przestrzeni. Tym samym miasto stało się światem także ze względu na możliwość doświadczania w nim odległych w sensie fizycznym miejsc. Ekrany dodatkowo wpłynęły na poszerzenie doświadczenia miejskiego, które stało się *doświadczeniem* filmowym, a film nie zna granic; umiejętny montaż zapewnić może ciągłość fabularną przy jednoczesnej zmianie miejsc, także czasu akcji.

W ten sposób została zniesiona zasada jedności miejsca, czasu i akcji charakterystyczna dla dramatu teatralnego, co z kolei łączy się ze zmianą metafory życia miejskiego i miejskiej przestrzeni w kategoriach teatru, na metaforę zaczerpniętą wprost z przemysłu filmowego. *Przejście od wyobraźni teatralnej do filmowej uznać trzeba za kluczowe dla ponowoczesnych utopii miejskich*²⁸². Miasta amerykańskie, takie jak Chicago, Nowy Jork, czy Los Angeles, stały się bohaterem filmowych przedstawień; fakt dominacji

²⁷⁸ W. Benjamin, *Pasaże...*, s. 587.

²⁷⁹ A. Wallis, *Ameryka – miasto*. Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1987.

²⁸⁰ *Ibidem*. s. 132.

²⁸¹ D. Wahl, *Czas ekranów – miasto jako dzieło sztuki*. (w:) A. Gwóźdź, P. Zawojski (red.), *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*. Wyd. Rabid, Kraków 2002, s. 470.

²⁸² E. Rewers, *Triumf i upadek ponowoczesnych utopii miejskich*. „Kultura i społeczeństwo”, 2005, 1, s. 8.

amerykańskiego przemysłu filmowego w połączeniu z częstym umieszczeniem filmowej akcji w którymś z powyżej wymienionych miast sprawił, iż miasta te stały się na równi popularne z gwiazdami kina.

Zaznajomiony z obrazem filmowym widz bez trudu rozpoznać może miasto, w jakim osadzone są wydarzenia. Ewa Rewers w swojej książce „Post-polis” zauważa, iż *stosunek elektrycznej przestrzeni, doświadczenie sfragmentaryzowanego czasu, kondensacja różnic, poczucie odmienności i wykorzenienia, czy przemieszanie się tego, co marginalne, z tym, co centralne, indywidualnych stylów życia z masową konsumpcją, można uznać w równym stopniu za cechy kultury filmowej oraz przestrzeni miejskiej*²⁸³. Miasto można analizować w kontekście filmu biorąc na warsztat takie kategorie jak: przestrzeń wytwarzaną na ekranie i przez ekran; fragmentaryczność czasu i przestrzeni wynikającą z zabiegów montażowych; nagromadzenie różnic współistniejących ze sobą, zanik jednolitości na rzecz różnorodności, zanik tożsamości na rzecz uniwersalności własnej osoby, potrafiącej dopasować się, niczym amorficzna substancja o konsystencji będącej w połowie drogi między cieczą a ciałem stałym. Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia film okazuje się niewyczerpanym źródłem wiedzy o mieście i to na wielu płaszczyznach. Ja jednak postaram się w tej chwili skupić jedynie na fenomenie ekranu wspólnym dla filmu – ten funkcjonuje na płaszczyźnie ekranu – i dla miasta, które może pozostawać przedstawieniem filmowym „na ekranie”, ale też, a sytuacja ta jest dużo bardziej skomplikowana, miasto może być ekranem/ekranami.

Budynki miejskie, jak już była o tym mowa, tracą swą semiotyczną wartość, aby stać się swoistą membraną dla generowanych elektronicznie dźwięków i obrazów. Ciekawym tego przykładem są realizacje Krzysztofa Wodiczki: artysta projektuje elektroniczny obraz na fasady budynków, czy pomniki, tak że zyskują one nową wartość w chwili projekcji. Projektem na wskroś politycznym była realizacja Wodiczki z roku 1985, gdy przez kilka godzin artysta wyświetlał na fasadzie gmachu ambasady Południowej Afryki swastykę, protestując w ten sposób przeciwko polityce dyskryminującej czarnoskórych mieszkańców tego państwa. Sam Wodiczko tak mówi o swych projektach: *To jest taka utopia, która polega na „nie!miejscu” jako miejscu, któremu zaprzeczam, które podważam, odsłaniam, dekonstruuje. Miejsu, którego nie powinno być, które ujawniam po to, aby nie było miejsca na takie miejsce w przyszłości. To jest utopia, tylko dekonstruktywna*²⁸⁴. Artysta posługuje się obrazem elektronicznym, aby zyskać wartość wynikającą z podważenia wartości (ale również

²⁸³ E. Rewers, *Post-polis...* s.125.

²⁸⁴ S. Czajkowska, Rozmowa z Krzysztofem Wodiczką „Antagonizm w pamięci”, ARTeon, 2007, 12, s. 29.

często i antywartości) zastanej. Dekonstrukcja staje się metodą konstrukcji, budynek staje się ekranem, na który rzutowany jest obraz zmieniający diametralnie znaczenie zastanej bryły.

Dystopia zrealizowana: wizja Philipa K. Dicka (doskonale oddana w filmie Ridleya Scotta „Blade Runner”, w polskim tłumaczeniu tytuł ten brzmi: „Łowca androidów”) miasta pełnego ekranów, którymi pokryte są budynki, ekranów, na których pojawiają się coraz to nowe postaci, produkty, reklamy. *Człowiek patrzy na ekran, albo na twarz drugiego człowieka. Za tymi dwoma kierunkami spojrzeń ujawniają się podobieństwa następstw: patrzymy na twarze, aby widzieć, działać lub przeżywać. Te dwa spojrzenia, na ekran i na twarz człowieka, są spojrzeniami identycznymi pod względem założonego celu stymulacji działań. I stąd możemy oba obiekty traktować jako instrumenty codziennej komunikacji*²⁸⁵. Twarz, podobnie jak ekran staje się medium informującym nas o świecie. Twarz na ekranie jest podniesieniem medium do potęgi, bo jeśli sama twarz znaczy, a w ramach teorii Marshalla McLuhana „the medium is the message”, także samo medium – tu ekran – posiada swe znaczenie, to mamy do czynienia ze spotęgowaniem przekazu.

Człowiek stawał się owym „aktorem życia codziennego” wraz z wynalezieniem możliwości manipulowania innymi (ale także i sobą samym) dzięki grze – stąd porównanie świata do teatru, w którym odgrywamy przypisane nam przez innych, czasem także przez samych siebie role. W ten sposób ludzkość wynalazła maski, które zakrywają to, czego nie chcemy pokazać, a tworzą wizerunek osoby, którą być chcemy, lub za jaką chcemy być uważani. Częstokroć maska zrasta się z twarzą i właściwie nie ma już możliwości ich rozdzielenia; nie sposób zorientować się, co jeszcze jest częścią twarzy, a co jest już sztucznym tworem. Człowiek stworzył maszyny, a te pomogły wygenerować jeszcze bardziej atrakcyjne maski – maska wytworzona mechanicznie, a w następnej kolejności elektronicznie, stała się doskonalsza niż jakikolwiek twór tego rodzaju z przeszłości. Nie jesteśmy już zdani na samych sobie i na własne zdolności aktorskie. Z pomocą przychodzi nam ekran, który ukrywa, ale i wydobywa nas z czeluści nieistnienia w codzienności (za przykład mogą tu posłużyć blogi wideo, których przekaz on line umożliwia obserwację autora praktycznie 24 godziny na dobę). Bolesny paradoks zmniejszenia znaczenia w wielości, jest głównym motywem miejskiej krytyki²⁸⁶. Pomimo potęgowania obrazów, informacji, myśli i wrażeń stajemy się puści i przepuszczalni niczym sam ekran, który zatrzymuje obraz, ale przepuszcza jego istotę – światło.

²⁸⁵ M. Chojnacki, *Twarz i ekran – próba analogii*. (w:) A. Gwóźdź, P. Zawojski (red.), *Wiek...* s. 146.

²⁸⁶ R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna i doświadczenie nieobecności miejskiej*. „Kultura współczesna”, 2004, 1.

Miasto stając na styku reprezentacji i symulacji jest bytem szczególnym, określanym przez swoją powierzchnię – stąd także wiązanie miasta z rzeczywistością filmową, która w istocie – podobnie jak miasto, ma charakter dwuwymiarowy. Miasto staje się terytorium symulacji: *Era symulacji jest erą wielkich miast początku XXI wieku. Integralną rolę odgrywają tu nowe technologie, zasady wolnego rynku i związana z nimi prędkość. Wszystkie trzy wymienione czynniki tworzą kontekst dla narodzin kultury obrazu, bez którego nie mogłaby ona funkcjonować. Innymi słowy, rozwój techniki i wzmożona konsumpcja są warunkami sine qua non zrealizowanej symulacji. Czynniki, które nadają miastu cechę hiperrzeczywistości, są elektryczność, czyli szeroki dostęp do światła i co za tym idzie, do informacji oraz obecność reklamy w przestrzeni miejskiej*²⁸⁷. Kultura konsumpcyjna jest zatem stymulatorem kultury obrazu, kultury powierzchni. Wzrok – o czym wspominał już Platon – jest uprzywilejowanym zmysłem człowieka, najsilniej rozwiniętym i przez ten zmysł właśnie producenci reklam docierają do potencjalnych nabywców reklamowanego towaru. Reklama ma wzbudzać pożądanie, a to najpewniej wzbudzić poprzez odwołanie do naszego zmysłu wzroku. Dwuwymiarowy obraz filmowy przyciąga wzrok migotaniem – nie sposób nań nie patrzeć, hipnotyzuje nas swoją szczególną pulsacją. Miasto staje się ekranem, a szczególnej eksploracji ulega fasada, której płaska powierzchnia z góry wpisuje ją idealnie w kontekst ekranu – fasada staje się ekranem. Na umieszczonych obok siebie fasadach doświadczać możemy kolejnych światów – po zmroku zaczyna się wielki świetlny spektakl odgrywany co noc na potrzeby marketingu; ekrany umieszczone na ulicach miasta wyświetlają nam krótkie filmy zachęcające do kupna określonych towarów, ale także próbują nam „sprzedać” samo miasto – miasto samo w sobie staje się towarem.

Fragmentaryczne doświadczenie miasta jest doświadczeniem poszczególnych ulic; nigdy nie doświadczamy miasta w „całej jego okazałości”. *O mieście nie da się mówić inaczej, jak tylko poprzez opis i interpretację tego, co dzieje się w przestrzeni ulicy. Ulica wypełniając sobą przestrzeń miasta, staje się całym światem. Dla przechodnia miasto, które przemierza, składa się z kawałków, które stanowią poszczególne ulice i fragmenty tych ulic. Nie ma innego miasta. Nie da się go objąć całościowo, chyba że patrzy się na nie z okien samolotu, czy z ostatnich pięter fallicznych drapaczy chmur, takich jak chicagowska Sears Tower*²⁸⁸. Fragmentaryczne doświadczenie miasta powtarza fragmentaryczność doświadczenia oferowanego nam przez erę symulacji. Ciągłość została zanegowana, narracja rwie się, a kolejne wątki opowieści ustępują sobie wzajemnie miejsca na polu walki o naszą

²⁸⁷ J. Zimpel, *Od reprezentacji do symulacji...* s. 236.

²⁸⁸ *Ibidem*. s. 240.

uwagę. Choć ekspansja obrazów (także dźwięków) jest natarczywa i mecząca wytwarzamy mechanizmy pozwalające nam zachować spokój i zdrowie w tym natłoku informacji. Stajemy się nieczuli na obraz, co twórcy reklam uznają za wyzwanie tworząc coraz bardziej spektakularne świetlne spektakle.

Miasto przedstawia nam się w swej informacyjnej szacie, od której właściwie nie potrafimy już go oddzielić. Jak bardzo przyzwyczailiśmy się do tej miejskiej specyfiki, w której fasady zamieniono na ekrany, a z każdej ściany woła do nas kolejna reklama, pokazuje eksperyment Matta Sibery. W serii fotografii *The Untitled Project* Matt Sibery prezentuje zdjęcia miejskich krajobrazów, z których usunięto wszelkie napisy, które prezentowane są obok, na czystym polu, tego samego formatu, co zdjęcie, i w tym samym kroju i układzie, w jakim na zdjęciu występowały (il.10). Przestrzenie miejskie pozbawione tekstu (swoją drogą jest to tekst prawie wyłącznie reklamowy) robią na oglądającym dziwne wrażenie pustki i ciszy. Zdjęcia pokazują w jak dużej mierze doświadczanie miasta zachodzi poprzez emitowane na jego powierzchni obrazy. Nie potrafimy już wyobrazić sobie miast bez tych dodanych sensów, znaczeń, obrazów, a zdjęcia, na których nie ma tej warstwy informacyjnej robią na nas podobne wrażenie jak „pejzaż po wybuchu bomby”, pozbawione ludzkiego istnienia przestrzenie.

Jean Baudrillard tak relacjonuje swoje spostrzeżenia z pobytu w Stanach Zjednoczonych: *Jednym z uroków Ameryki (...) jest to, że nawet poza salą kinową cała jest filmowa. Pustynię przemierzamy jak w westernie; metropolia to niekończący się ekran wypełniony znakami i formułami. Życie jest jazdą kamery, kinetyczną, kinematyczną, kinematograficzną przestrzenią*²⁸⁹. Autor „Procesji symulaków” podkreśla charakterystyczny rys amerykańskiego pejzażu, który jest pejzażem filmowym; obcokrajowiec zanim pojawi się w Ameryce zna już amerykańskie widoki z kina, filmu, ale rzecz ma jeszcze drugie dno; przemierzając Amerykę cały czas oglądamy ją niczym na ekranie, bo oglądamy ją z okna samochodu, obserwując zmieniające się pejzaże, niczym na taśmie filmowej zarejestrowane tak zwaną jazdą kamery.

Współczesna Ameryka to kraj samochodu, ale Europę spotyka ten sam los i jedynie wybrane miasta europejskie próbują wprowadzić pewne ograniczenia w poruszaniu się po nich autami. Na to, w jak dużym stopniu współczesne miasta są podporządkowane ruchowi samochodów, wskazuje fakt, iż zanim zacznie się budować jakąkolwiek instytucję publiczną, czy sklep, należy pomyśleć o parkingu i drogach dojazdowych. Nie sposób sobie wyobrazić

²⁸⁹ J. Baudrillard, *Zły duch obrazów*. Tłum. J. Niedzielska, „Film na świecie”, 2000, 1, s. 41.

także ulic bez parkujących przy nich aut. John Urry autor tekstu „Życie za kółkiem” podkreśla, że *samochód stanowi szczególnie trafną ilustrację rzekomej globalizacji. W przeciągu ostatniego wieku wyprodukowano miliard aut. Obecnie przemieszcza się po świecie ponad 500 milionów samochodów, a do r. 2015 ma być ich dwa razy więcej. Według przewidywań, pomiędzy 1990 a 2050 r. Ilość podróży samochodowych potroi się (...). Zaiste współczesne „globalne metropolie”, a miasta w ogólności, są definiowane i zakorzenione w automobilności w takim samym stopniu jak w innych technologiach*²⁹⁰. Urry uważa, że automobilność jest dla współczesności cechą równie konstytutywną co ogólniejsze procesy urbanizacji i podaje szereg argumentów uzasadniających jego tezę, a są to; *stwierdzenie, iż automobilność jest kwintesencją przedmiotu wytworzonego przez najważniejsze gałęzie przemysłu i firmy – symbole XX-wiecznego kapitalizmu; samochód jest głównym po mieszkaniu artykułem indywidualnej konsumpcji nadającym jego właścicielowi status przez swą wartość symboliczną; przemysł samochodowy jest niezwykle prężnym kompleksem mechanicznym konstytuowanym przez swe technologie i społeczne więzy z innymi z innymi przemysłami, akcesoriami, częściami samochodowymi; samochód jest dominującą formą światowej „quasi-prywatnej” mobilności, która uzależnia od siebie inne „publiczne” rodzaje poruszania się; automobilność jest dominującą kulturą podtrzymującą główne dyskursy określające to, co składa się na dobre życie, co jest konieczne, by być faktycznie obywatelem mobilnego świata, oraz dostarczającą silnie oddziałujące literackie i artystyczne wzory i symbole; automobilność jest najważniejszym jednostkowym powodem zużywania zasobów środowiska wynikającym z zakresu i skali materii, przestrzeni i mocy używanych w produkcji samochodów, dróg i przestrzeni zarezerwowanych dla aut*²⁹¹.

Funkcje wieży centralnej przejmuje elektroniczny monitoring. Wizyjne systemy bezpieczeństwa zaczęły wyrastać w Wielkiej Brytanii jak grzyby po deszczu po 1993 r., kiedy w pobliżu Liverpoolu z centrum handlowego uprowadzono, a następnie bestialsko zamordowano dwuletniego chłopca. Kamery bowiem pomogły zidentyfikować, schwytąć i skazać sprawców zbrodni²⁹²

²⁹⁰ J. Urry, *Życie za kółkiem*. ..., s. 411.

²⁹¹ *Ibidem*. s. 412.

²⁹² K. Szymborski, *Kamera nabiera rozumu*. „Polityka” 2007, 29, s. 72.

III. 2 PUSTKA

Cóż może dobitniej świadczyć o wyczerpaniu architektury niż fakt, iż niektórzy architekci poświęcają całą swoją twórczą energię i cały swój czas, by zaprojektować budynek, którego po prostu nie będzie?

M. Warchoł, *Architektura wyczerpania*.

Ekran umożliwia zakrycie pustki, ale jeśli odnieść się do powyższego cytatu pustka sama w sobie staje się wartością dla architektonicznych realizacji. Z jednej strony bowiem wciąż przenika nas atawistyczny strach przed pustką, z drugiej – tylko pustka daje nam ukojenie we współczesnym, na wskroś konsumpcyjnym świecie. Współczesna architektura chętniej posługuje się czystą płaszczyzną, nie ma miejsca na detal, ornament, zdobienie. Tych niuansów mamy dość – z każdej ściany woła do nas inne hasło reklamowe, zachęcając do zakupu kolejnej niepotrzebnej rzeczy, która dzięki staraniom twórców reklam, ma się nam wydać niezbędna. Współczesna architektura niesie ukojenie – ciszę pustki.

W XX wieku pustka doczekała się prawdziwej nobilitacji. W świadomości wielu architektów (a także i filozofów) pustka staje się zagadnieniem kluczowym, co wynika z gwałtownych przemian dotyczących właściwie wszystkich dziedzin życia; od powszechnej globalizacji, poprzez komputeryzację i urbanizację, po skażenie środowiska. Pustka jest *próbą zachowania równowagi w chaosie i natłoku informacji i wytworów materialnych*²⁹³. W tym kontekście pustka okazuje się ostoją spokoju i ciszy, do jakiej ucieka obywatel polis, ciszy – w której ukoić może skołataną nerwy. Pewne elementy fascynacji pustką funkcjonują w masowej świadomości pod postacią wizualnych przyzwyczajęń; większości ludzi trudno sobie wyobrazić, że posągi greckie, czy grecka starożytna architektura, były kiedyś pokryte polichromią. Niewyobrażalny zdaje się fakt, że te majestatyczne budowle świątynne, czy przedstawienia bogów mogły być kolorowe niczym obrazki z codziennych gazet, o których powiedzieć możemy wiele, ale na pewno nie to, że są dziełami sztuki. Siła sztuki starożytnej tkwi w jej czystości. Michał Anioł zapytany jak tworzy swe doskonałe dzieła rzeźbiarskie odpowiedział: „Po prostu odrzucam z bryły kamienia wszystko to, co zbędne”. Może właśnie w tym powiedzeniu Michała Anioła tkwi powód, przywiązanie współczesnych do klasycznego kanonu piękna; otoczeni przepychem wszelkiego rodzaju i stopnia z nostalgią i sentymentem (resentymentem?) spoglądamy na greckie dzieła doskonałe w swej prostocie.

²⁹³ T. Głowacki, *Amor vacui. Kilka uwag o architekturze współczesnej*. „Autoportret”, 2007, 1, s. 13.

Na problem estetyzacji oraz wynikającego z niej paraliżu wyobraźni od lat zwraca uwagę w swych pismach Jean Baudrillard oraz Wolfgang Iser, który dodaje, że proces ten powoduje banalizację i schematyzację naszego postrzegania i rozumienia świata, a w ślad za tym pauperyzację wyobraźni i dostosowanie umysłu do zunifikowanych struktur. Efektem tego jest zubożenie, gdyż „estetyzacja – jak pisał – dokonuje się jako anestetyzacja”. Uczynienie świata jeszcze piękniejszym i jeszcze prawdziwszym w rezultacie pociąga za sobą apatię i alienację²⁹⁴. W rzeczy samej anestetyzacja staje się mechanizmem psychiki umożliwiającym przetrwanie w świecie przepelnionym bodźcami estetycznymi.

Narastające ośpienie na bodźce estetyczne jest nieuniknione, aby móc „normalnie funkcjonować”; fala zalewających nas z każdej strony informacji wizualnych nie pozwala na ich dekonotację, faktycznie zaś hartuje nas na wszelki możliwy zachwyt nad tym, co estetyczne. Jest to zapewne jeden z powodów odwrotu sztuki współczesnej od estetyki dzieła na rzecz jego deestetyzacji, zachwytu nieraz nad tym, co zwyczajnie brzydkie. Sztuka skupiająca się jedynie na idei piękna w naszej rzeczywistości nie miałaby racji bytu będąc li tylko powtórką strywalizowanego piękna oferowanego nam przez bloki reklamowe w kinie, telewizji, banery, billboardy, plakaty i liczne w przestrzeni miejskiej – ekrany.

To, co wydaje się jeszcze zachwycać człowieka zawiera się w „bezinteresownym umiłowaniu” piękna przyrody – „piękna pozbawionego wszelkich znaczeń”. Jednak i tu natrafiamy na cynizm współczesnych korporacji: firma Canon swego czasu w parkach krajobrazowych Stanów Zjednoczonych ustawiała tablice informujące turystę, że tu właśnie przed nim roztacza się ujmujący go widok, który należałoby uwiecznić na kliszy fotograficznej. Z jednej strony pracownicy Canona wydają się mieć turystów za głupców pozbawionych estetycznego wycucia na piękno przyrody, czyli jednego z podstawowych chyba ludzkich odruchów, z drugiej zaś – komercjalizują, to, co komercjalizacji zdawałoby się podlegać nie może. A jednak! Turystyka to ważna gałąź przemysłu, sama przyroda staje się zaś tłem akcji reklamowych, tłem umożliwiającym zwielokrotnioną sprzedaż reklamowanego produktu.

Jeśli zdecydowałam się na rozumienie i interpretację miasta jako tekstu spójrzmy jak w tekście właśnie pustka się przejawia. Rzecz jasna pustka w strukturze literackiej jest wyrażana przez milczenie. *Z perspektywy socjologa wiedzy (...), każdy komunikat, a więc również dzieło literackie, wraz ze swoim pojawieniem się, dzieli amorficzną rzeczywistość przedkomunikacyjną (...) na dwie wyraźne części: na to, co powiedziane i to, co*

²⁹⁴ R. Lewandowski, *Estetyka pustki, czyli dokąd zmierza sztuka*. „Autoportret” 2007, 1, s. 9.

nieopowiedziane. „Tekst mówi to, co mówi i nie mówi, czego nie mówi” – twierdzi tautologicznie Luhmann. Wydaje się jednak, że praktyczne obcowanie z dziełem literackim relatywizuje kategoryczność powyższej tezy. Doświadczenie uczy, że często tekst nie mówi tego, co mówi i mówi to, czego nie mówi. Tekst jest zdolny do zachowań paradoksalnych; może się w nim pojawić zarówno nic nie komunikująca wypowiedź (zjawisko znane pod nazwą „pustosłowie”), jak i wiele komunikujące milczenie (tzw. „wymowne milczenie”)²⁹⁵. Nie ma zatem ostrej granicy między tym, co powiedziane, a tym, co przemilczane. Milczenie, choć równie dobrze może być w dziele literackim zaznaczone graficznie poprzez czystą stronę, lub jej część, zazwyczaj znajduje ujście w subtelnych zabiegach autora. Najszerzej chyba rozpowszechnionym milczeniem jest to, powodowane cenzurą o znaczeniu moralnym, zwyczajowym, lub cenzurą w sensie politycznym, cenzurą władzy. W pierwszym przypadku pisarzowi wypada przemilczeć to, co nie uznawane społecznie, a co zazwyczaj ma związek z cielesnością człowieka, zatem wszelkie zbliżenia intymne dwojga ludzi pozostają w sferze tabu (ciekawym przykładem mentalności tabuizującej wszelkie doznania fizyczne człowieka jest Wiktoriańska Anglia, okres, w którym kraj osiągnął nieporównywalną w innych okresach swej historii liczbę domów publicznych, co rzecz jasna zakrawa na paradoks sytuacji), wszelka ludzka intymność fizyczna jest przez cenzurę podejrzana. Drugi rodzaj cenzury to ta, związana z władzą, gdzie pewne rzeczy są niemożliwe do wypowiedzenia pod groźbą sankcji.

Cenzura uniemożliwia bezpośrednie odniesienie do tematu, ale też wymusza na autorze umiejętne posługiwanie się pustką – milczeniem, to właśnie ono pełni funkcję „mówienia” o tym, o czym powiedzieć nie wolno. W obydwu tych przykładach rzecz sprowadza się do odpowiedniego zastosowania milczenia, pustki. Zatem milczenie, czy używając wygodniejszego dla moich rozważań pojęcia „pustka”, nie jest próżnią pozbawioną znaczenia. W tekście pustka znaczy i bywa wymowniejsza niż słowo. Nie inaczej jest w architekturze. Pustka między powierzchniami rozbija bryłę, nadając jej lżejszy wygląd, pustka pozwala grać światłu tam, gdzie może ono penetrować wewnątrz. W pewnych okresach historycznych pojawia się strach przed pustką niwelowany za pomocą tak zwanej w sztuce tendencji *horror vacui*, w innych wiekach pustka staje się dominantą w myśleniu o sztuce, architekturze. Architekt doby modernizmu Adolf Loos powiedział, że „ornament to zbrodnia”, a nowy trend w architekturze początku zeszłego wieku zrodził się z negacji dotychczasowych stylów historyzujących, stylizujących, ornamentacyjnych wreszcie. Prawdziwego przełomu dokonali twórcy współczesnej architektury: Mies van der Rohe,

²⁹⁵ B. Drąg, *Miejsce i funkcja milczenia w strukturze dzieła literackiego*. „Ruch literacki”, 1991, 5, s. 475.

Walter Gropius, Bruno Taut, a w szczególności Frank Lloyd Wright – za ich pośrednictwem problematyka pustki ujrzała światło dzienne.

Pustka jest niezbędnym środkiem wyrazu, warunkiem sine qua non wszelkich zjawisk. Gadamer przywołuje w swojej „Aktualności piękna” przykład podawany wcześniej przez Romana Ingardena opisu schodów w „Braciach Karamazow” Dostojewskiego; *Dostojewski jakoś to opisał. Wiem dzięki temu dokładnie, jak te schody wyglądają. Wiem, jak się zaczynają, potem robi się ciemno, następnie trzeba skrócić w lewo. Jest to dla mnie namacalnie jasne, a przecież wiem, że nikt inny nie „widzi” tych schodów tak samo jak ja. A jednak każdy, kto podda się urokowi tej mistrzowskiej narracji, będzie te schody po swojemu „widzieć” całkiem dokładnie i będzie przekonany, że widzi je takimi, jakimi one są. To jest ta wolna przestrzeń, jaka w tym przypadku zostawia słowo poetyckie, przestrzeń, którą my wypełniamy, idąc za językową ewokacją narratora. Podobnie jest w sztukach plastycznych. Jest to akt syntezy. Musimy wiele połączyć, wiele zespolić. Mówimy zazwyczaj, że obraz „czytamy”, tak jak czyta się pismo. „Rozszyfrowujemy” obraz jak tekst²⁹⁶. Podobnie w architekturze pustka jest elementem konstytutywnym: pustka stanowi kontrast dla bryły, wydobywa ją z niebytu. To, co materialne uzupełniane jest przez efemeryczne odczucie, emocje, która wszak bezpośrednio nie jest nam dana, a domaga się odczytania, dopełnienia całości przez naszą myśl.*

Jak zauważa Tomasz Głowacki w tekście „Amor vacui”: *To, że w świadomości wielu architektów pustka staje się obecnie tak ważna, nie jest tylko odzwierciedleniem zmian, jakie miały miejsce w pojmowaniu samej architektury, pojmowaniu, które ewoluowało od pojęcia bryły do pojęcia przestrzeni. Na głębszym poziomie współczesna fascynacja pustką replikuje gwałtowne przemiany zachodzące prawie w każdej dziedzinie życia (powszechną globalizację, komputeryzację, urbanizację, skażenie środowiska itd.). Jest próbą zachowania równowagi w chaosie i natłoku informacji i wytworów materialnych²⁹⁷. Zmiany zachodzące w świecie współczesnym, ograniczające wolne przestrzenie i strefy ciszy, degradujące środowisko naturalne, wymuszają na architektach przewartościowanie dotychczasowych wzorców. Obecnie trudno o postawę równie egocentryczną jak choćby w przypadku Mojżesza, który, jak sam mówił „potrzebował” tasaka, aby odmienić Nowy Jork. Pusta przestrzeń staje się podstawą kreacji dla rozwiązań architektonicznych – pustka staje się częstokroć celem architektów, czyli w myśl cytatu zamieszczonego na wstępie rozdziału: *Cóż może dobitniej świadczyć o wyczerpaniu architektury niż fakt, iż niektórzy architekci poświęcają całą swoją**

²⁹⁶ H. G. Gadamer, *Aktualność piękna...*, s. 36.

²⁹⁷ T. Głowacki, *Amor vacui. Kilka uwag o architekturze współczesnej...*s. 13

*twórczą energię i cały swój czas, by zaprojektować budynek, którego po prostu nie będzie?*²⁹⁸. Wracając do tekstu Głowackiego w dalszej części czytamy: *Architektura współczesna afirmując i uwypuklając pustkę w swoich zamierzeniach projektowych, wyznacza równocześnie obszar wycofania się materialnych przejawów aktywności człowieka. Zwraca tym samym uwagę na eksplorację jego istoty i głębi egzystencjalno-duchowej. Pustka swoją obecnością stwarza dystans wobec nachalnej rzeczywistości – definiuje pole zawieszenia, w którym mogą zostać określone podstawowe wartości człowieka, umykające w konsumpcjonizmie i szybkości życia. Czyni to przy tym w sposób wyjątkowy – nienarzucający się i niedogmatyczny. Pustka bowiem nie reprezentuje określonego stanowiska, nie wymusza konkretnego rozwiązania, algorytmu. Będąc niczym, jest potencjalnym zbiorem wszelkich możliwości. Jednocześnie przez kontrast do pełni niesie z sobą olbrzymi ładunek kreacji. Zachęca do osobistej partycypacji w odczytywaniu rzeczywistości i określaniu w niej swojej roli i miejsca., w tym także indywidualnym definiowaniu architektonicznej przestrzeni, którą pustka nam oferuje*²⁹⁹. W świecie, w którym nie ma już miejsca dla sztuki – francuski teoretyk Jean Leymarie twierdził, iż *liczy się jedynie funkcja twórcza sztuki, a nie wytwory artystyczne, którymi jesteśmy najzupełniej przesyceni*³⁰⁰, natomiast artysta Robert Morris proponuje „roboty ziemne jako najwyższą formę sztuki – nie ma także miejsca dla architektury. Spektakularne dzieła nie mogą powstawać, gdyż zajmują przestrzeń, a deficyt tej jest aż nadto zauważalny.

Land art. – sztuka ziemi, której świetność przypadała na lata siedemdziesiąte zeszłego wieku proponowała dzieła wtopione w naturalne tło, lub je przetwarzające. Robert Smithson (podam tylko ten jeden przykład land artu) konstruując swoją spiralę – groblę usypaną z kamieni na jeziorze w stanie Utah pewnie nie przewidział jej zalania przez wody jeziora na ćwierć wieku, a jednak ten właśnie aspekt wydaje się wiążący; dzieło zniknęło sprzed oczy potencjalnych widzów i istniało w świadomości znawców sztuki jedynie jako koncept, najwyżej jako fotografia. Nawiązuję tym samym już bezpośrednio do sztuki konceptualnej, która wyraziła wcześniej to, co w architekturze od kilku dekad staje się faktem – koncepcja, idea jest skończonym dziełem, materializacja idei zaś jest drugorzędna, jeśli nie w ogóle zbędna. Zatem pustka rozumiana może być stricte estetycznie jako niezbędna dla zaistnienia rzeczy/dzieła/bryły/formy: *Pustka i forma są możliwością i koniecznością zarazem wyłonienia się przedmiotów i pojęć, które szukają swojego miejsca pomiędzy niewypowiedzianym,*

²⁹⁸ M. Warchoń, *Architektura wyczerpania* ..., s. 25.

²⁹⁹ T. Głowacki, *Amor vacui. Kilka uwag* ..., s. 15.

³⁰⁰ Wł. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć* ..., s. 60.

niewidzialnym, niepojętym (pustką) a tym, ku czemu się ono zwraca (forma), by przedstawić się, by pojawić się w zmysłowej percepcji i świadomości współczesnych³⁰¹. Estetyczny wymiar pustki, jako dopełnienia, tła, warunku koniecznego zaistnienia formy, zapowiada jej – pustki – wymiar semiotyczny.

Jak już zostało powiedziane: pustka nie jest pozbawiona znaczeń, a jednym z nich jest pustka po utracie, pustka, która następuje kiedy coś/ktoś odchodzi, w taki czy inny sposób znika z naszego życia i wtedy mówimy, iż „odczuwamy pustkę po stracie”. Taką „pustką po stracie” w wielu miastach europejskich jest pustka, która pozostała po Żydach i ich kulturze, ludziach i ich zwyczajach, które to praktycznie zniknęły z naszych miast, a przed II wojną światową stanowiły ich integralną część.

PUSTKA PO STRACIE

Ewa Rewers w książce „post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta” proponuje inne od tradycyjnego pojmowanie pustki: *Proponuję odwrócić tu tradycyjny porządek, w którym to raczej forma nasuwa się na pustkę, by zamknąć ją w pojęciu lub wprowadzić w nią przedmiot. W najnowszej sztuce bowiem i filozofii, szczególnie wtedy, gdy chcą odnieść się one do treści pamięci, najbardziej etycznie uzasadnione i estetycznie poruszające wydają mi się próby zatrzymania pustki jako pewnego stanu świadomości, a więc prezentacji tej pustki raczej niż jej reprezentacji. Czytając komentarze Libeskinda do procesu projektowego, którego rezultatem jest Muzeum Żydowskie, wielokrotnie napotykałyśmy opisy takiego postępowania. Muzeum miało być pomyślane jako emblemat, gdzie to, co już niewidoczne, staje się widoczne dzisiaj jako pustka, jako niewidzialne. Pomysł konstrukcyjny wydaje się dzisiaj bardzo prosty: zbudowano muzeum wokół przestrzeni pustki, która je przebija, pustki, która jest doświadczana przez publiczność muzeum*³⁰². Muzeum Żydowskie Libeskinda stało się już kanonicznym przykładem współczesnej architektury. Muzeum w Berlinie powstało dla upamiętnienia historii Żydów niemieckich, a budynek zaprojektowany przez Libeskinda bezpośrednio nawiązuje do pamięci o tym narodzie i jego wkładu w kulturę, jak również dramatycznych wydarzeń zeszłego wieku. Kształt budynku powtarza linie i trójkąty Gwiazdy Dawida, powierzchnia budynku jest pokryta odbijającą światło blachą cynkową, poprzecinana jest nieregularnymi szczelinami okien, które stanowią

³⁰¹ E. Rewers, *Post-polis...* s. 43.

³⁰² *Ibidem.* s. 43.

mają linię łączącą punkty na mapie miasta w których przed wojną zamieszkiwali wybitni Żydzi i Niemcy. Przez budynek przebiega pięć przestrzeni – pustek skonstruowanych z surowego betonu. Następujący opis Muzeum znajdujemy u Rewers: *Dokładnie rzecz ujmując, sześć pustek przecina przestrzeń muzeum w planie wertykalnym i horyzontalnym. Dwie pierwsze, o pustych ścianach, są dostępne dla zwiedzających. Dwie kolejne, widoczne z mostów łączących fragmenty budynku, przecinające piętra na narożnikach, to „nieprzydatne przestrzenie” niedostępne dla publiczności. Dwie kolejne przebiegają wertykalnie muzeum, przy czym piąta, pustka Holocaustu, jest lustrzanym odbiciem szóstej, zewnętrznej przestrzeni dołączonej do wieży. Pustka i nieobecność dawnych mieszkańców Berlina, wcielone przez puste przestrzenie między ścianami, bywają analizowane przez interpretatorów projektu Libeskinda jako prymarny element jego architektury. Libeskind będzie wracał do takiego ujęcia pustki także w innych projektach, aż po projekt nowych wież dla Nowego Jorku. W tej architekturze ściany ważne są tylko na tyle, na ile określają granice pustek. „Ta pustka jest w rzeczywistości filarem budynku, jego główną osią, główną ścianą nośną, która unosi nieobecność”³⁰³.*

O Muzeum Żydowskim w Berlinie napisano już wiele, nader ciekawy w tej dyskusji jest głos Krzysztofa Lenartowicza. Lenartowicz w tekście „Architektura trwogi” podkreśla cztery motywy-aspekty, na których oparty został projekt Liebeskinda. *Pierwszy z nich to rozwijanie budynku „między liniami”, z których jedna jest pociętą na odcinki prostą nieciągłą i niedostępną pustką, a druga ciągnącą się „w nieskończoność” linią łamaną, która wyznacza bryłę. Pustka reprezentuje to, o czym autor pragnie nam przypomnieć, „co zostało zagubione i nie zostanie nigdy naprawione”. (...). Drugim aspektem jest postać Arnolda Schönberga i jego niedokończona opera „Mojżesz i Aaron”, z jej „niemuzycznym uzupełnieniem słowa”. Libeskind widzi gmach Muzeum jako próbę architektonicznego dokończenia tej opery. Trzecim aspektem jest lista nazwisk Żydów deportowanych z Berlina, oparta na Gedenkbuch. Łącząc między sobą przedwojenne adresy tych osób na planie Berlina architekt otrzymał zbiór przecinających się linii, wśród których łatwo można było wydobyć niektóre, by zarysować rodzaj gwiazdy Dawida. Jej ostrokątna geometria leży u podstaw zygzała bryły Muzeum. (...). Czwartym aspektem jest tekst „Einbahnstrabe” Waltera Benjamina, który został wcielony w sekwencję sześćdziesięciu sekcji wzdłuż zygzała, z których każda przedstawia jedną ze „stacji Gwiazdy” opisanych przez Benjamina*³⁰⁴.

³⁰³ Ibidem. s. 44.

³⁰⁴ K. Lenartowicz, *Architektura trwogi*. (w:) T. Majewski, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętniania*. Wyd. Oficyna, Łódź 2009, s. 611-613.

Przykład Muzeum wydaje się szczególnie interesujący raz rozpatrywany jako gmach-pomnik, dwa – poddany refleksji w kontekście architektury współczesnej, jako emblematyczny wręcz jej przykład.

Trudno abstrahować od „treści” Muzeum, która wszak jest definiująca dla całej kultury współczesnej, jednak przez chwilę chciałam skupić się na samej konstrukcji, która w rzeczy samej wykorzystuje szereg zabiegów, aby ową „treść” wyeksplikować. Tak o problemie pisze Lenartowicz: *Aby swoje działanie uczynić skutecznym architekt wprowadza zabiegi, które mają na celu uniemożliwienie percepcji w zwykłych kategoriach. Struktura przestrzenna obiektu jest istotną nowością. Na negację paradygmatu tradycyjnego (klasycznego, „normalnego”) budynku składa się: odrzucenie osiowości w dyspozycji całości; odrzucenie symetrii; odrzucenie zasady równowagi brył; brak „wejścia głównego”; zatarcie kondygnacji (przez ukrycie ich ilości następuje także kamuflaż skali całego obiektu); brak okien i innych elementów tradycyjnego budynku*³⁰⁵. Cała konstrukcja ma charakter symboliczny i poprzez zastosowanie pustej przestrzeni uobecnia to, co niewidzialne – pamięć po tych, którzy odeszli, zostali zamordowani. W opozycji do tradycyjnej funkcji budynku Muzeum nie wzbudza w nas poczucia bezpieczeństwa, ale przeciwnie – obnaża nas. Budynek ma nam dawać schronienie, gdy przestrzeń Libeskinda buduje rosnącą atmosferę grozy i osamotnienia; architektura budzi tu niepokój, nawet jeśli nie jesteśmy świadomi kontekstów historycznych stojących za realizacją całości.

Tu dochodzimy do sedna wypowiedzi zawartej w odpowiedzi na pytanie: dlaczego właśnie Muzeum Żydów w Berlinie wybrałam jako reprezentanta współczesnej architektury? Tej odpowiedzi udziela cytowany wyżej Lenartowicz: *Reakcją postmodernizmu w architekturze było przeniesienie akcentu na semantyczne wartości budynku, programowo negowane przez głoszący abstrakcję modernizm. Dziś poszukuje się jednak innych środków wyrazu niż tylko operowanie kodami znaczeniowymi. Architektura znowu odnajduje się jako sztuka przestrzeni. Uświadomienie tego faktu przywraca równowagę właściwą tej dziedzinie. Poszukiwanie nowych środków wyrazu w architekturze, podobnie jak w całej sztuce współczesnej, prowadzi do zainteresowania ciałem człowieka. Dokonania w dziedzinie psychologii, która od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku rozwinęła badania środowiska, stają się mniej lub bardziej uświadomioną podstawą działania architektów. Doświadczenia psychologii architektury prowadzą do architektury psychologicznej, opartej o refleksje nad człowiekiem i jego zachowaniem*³⁰⁶. Budynek oczywiście – czego nie neguje Lenartowicz –

³⁰⁵ K. Lenartowicz, *Architektura...* s. 613.

³⁰⁶ *Ibidem.* s. 610.

nadal jest tekstem domagającym się odczytania, interpretacji (od tych kodów znaczeniowych odcinał się modernizm). Interpretacja taka wymaga rozpoznania zarówno bryły architektonicznej, projektów, jak i kontekstów historycznych, czy kulturowych stojących za jej powstaniem. Jednocześnie konstrukcja poprowadzona jest tak, aby wywrzeć odpowiednie reakcje na naszej psychice, na naszym ciele. Nie jest rzeczą przypadku, że najbardziej nawet pogrążony w historycznej nieświadomości zwiedzający Muzeum Żydowskie w Berlinie, musi odczuć pustkę, zagubienie, które przenikają miasta Europy po wydarzeniach II wojny światowej.

Lenartowicz jednocześnie podkreśla fakt, iż wszystkie te zabiegi muszą być ze sobą skorelowane, tworzyć harmonijną całość; wiedza historyczna nie może być zastąpiona reakcjami ciała podobnymi tym z jakimi mamy do czynienia w parkach rozrywki. Szczególnie w przypadku tak szczególnym jak Muzeum Żydów w Berlinie autor projektu musiał zadbać o jego wymiar etyczny. Nieprzypadkowo wybrałam właśnie ten projekt Libeskinda, aby mówić o architekturze współczesnej: z jednej strony estetyka, środki architektoniczne wykorzystane przez architekta są egzemplifikacją kultury współczesnej, a w niej dają świadectwo współczesnej architekturze. Z drugiej zaś Muzeum w Berlinie jest monumentem traumatycznych wydarzeń, jakie miały miejsce w zeszłym wieku, a które na zawsze zmieniły kulturę Zachodu. Kultura zachodnia nie może być już taka sama po Holocauście, pustki jaka zionie w samym łonie naszej kultury nie da się niczym zappełnić.

Pusta przestrzeń w projekcie Libeskinda z jednej strony uobecnia tych, którzy odeszli, przywołuje ich pamięć, z drugiej zaś, możemy, chyba słusznie, założyć tezę, iż pustka w architekturze Muzeum nawiązuje również do pustki obecnej w architekturze nazistowskiej. Reżim nazistowski do dziś pozostawił po sobie szczególną przestrzeń – przestrzeń pustki, a zwłaszcza pustego placu. Rzecz jasna w III Rzeszy pusty plac stanowił szczególną rolę – było to miejsce organizowania wszelkich parad wojskowych, miejsce celebrowania władzy. Plac – duża, zamknięta ze wszystkich stron przestrzeń dawała możliwość pomieszczenia wielkiej ilości ludzi, którzy ustawieni w równych rzędach wypowiadali swój akt przywiązania, podległości władzy. Rzecz jasna nawet w państwach totalitarnych ludzie musieli wykonywać czasem także inne, bardziej przyziemne czynności, niżli tylko paradowanie ku czci systemu, genialnemu przywódcy. I tak plac przez większą część czasu pozostawał pusty, można pokusić się o sformułowanie – „zionął pustką”. Znalezienie się na takim placu w pojedynkę jest dość traumatycznym przeżyciem – plac został zaplanowany, aby przebywał na nim zorganizowany tłum. Plac w systemach totalitarnych jest szczególnie,

bo wymusza na jednostce posłuszeństwo, a dalej – likwiduje wszelki indywidualizm, a jednostka staje się li tylko częścią, trybem większej doskonale działającej maszyny.

Place w małych miasteczkach spełniają już zupełnie inną rolę – nawet jeśli nie są właściwym rynkiem, to właśnie ten modus zdają się powtarzać. Place te, podobnie jak place handlowe, pełnią raczej tę ostatnią funkcję, jak również funkcje społeczną – pozwalają na przepływ dużej ilości ludzi, ale ci, poruszają się we własnym rytmie – ten rytm nie jest wybijany przez władzę, jak to ma miejsce na nazistowskim placu, ale jest częścią życia, kultury w jakiej funkcjonuje dana społeczność (bezkolizyjne przejście przez plac w Marrakechu jest możliwe dopiero wtedy, kiedy wyczujemy rytm miasta i damy się mu ponieść, inaczej co i rusz wpadać będziemy pod koła pędzących skuterów, lub pod kopyta rozpędzonych osiołków, a uliczni sprzedawcy dokonają ostatecznie dzieła, aby skutecznie uniemożliwić nam przejście przez labirynty uliczek, przestrzeń placu, która tutaj faktycznie staje się kolejnym labiryntem). Plac w państwie nazistowskim pełen jest życia jedynie w dni świętowania instytucji władzy, ale samo określenie „życie” może tu zostać podważone, gdyż faktyczny stan przypomina raczej zombie sterowane odgórną siłą. Życie jest bowiem nieprzewidywalne, ma własny rytm, własny puls, gdy tłum na nazistowskim placu porusza się zgodnie z wybijanym przez władzę rytmem, rytmem narzuconym, który wynika z zewnątrz, nie jest zaś rytmem wewnętrznym określonej grupy. Pustka w nazistowskiej architekturze jest zatem jej elementem konstytutywnym.

PUSTKA W SERCU MIASTA

Pustka pojawia się także tam, gdzie tradycyjnie mieliśmy do czynienia z centrum – centrum pełnym życia – centrum miasta. Przynajmniej od połowy zeszłego wieku mamy do czynienia z pustoszeniem tradycyjnie pojmowanych centrów miast. Taka sytuacja jest szczególnie charakterystyczna dla miast amerykańskich – fenomen ten prześlę na przykładzie kolejnych opracowań. Zanim jednak przejdę do przykładów chciałam słów kilka poświęcić miastom europejskim i sytuacji ich centrów.

Największe z europejskich miast – Londyn boryka się z wieloma problemami charakterystycznymi dla światowych metropolii; przestępczość, problemy komunikacyjne (tu nieźle rozwiązane za sprawą metra), kwestia emigracji, bezdomnych. To tylko niektóre z typowych dla światowych stolic problemów. Kwestią szczególnie interesującą w kontekście podjętego tematu pustki jest sytuacja tak zwanej Londyńskiej Mili – londyńskiego City. *City*

jest najgęściej zabudowanym obszarem w Europie zamieszkałym przez siedem tysięcy osób z których jedynie dwa tysiące jest właścicielami zajmowanych przez nich mieszkań. Kwadratowa Mila, jak z racji swojego obszaru potocznie określana jest City przez Anglików, leży w samym sercu największej europejskiej metropolii. Obszar 2,6 kilometra kwadratowego to równocześnie najstarsza część brytyjskiej stolicy. Jej początki sięgają czasu podbojów rzymskich z I wieku n. e. Z tego okresu pochodzi też załazek City, któremu terytorialny kształt nadał zbudowany przez Rzymian okalający je mur³⁰⁷. Obszar City jest zatem przestrzennie wyodrębniony na planie miasta, ale posiada również osobny status; City jest wyłączone ze struktury samorządowej Anglii i formalnie podlega bezpośrednio królowej. Rządzane przez własnego mera, City zachowało pod pewnymi względami charakter średniowiecznej gildii, gdyż nawet w demokratycznym XXI wieku wyboru władz dokonują nie mieszkańcy dzielnicy, ale reprezentanci działającego w City biznesu³⁰⁸. Taka sytuacja nie może dziwić biorąc pod uwagę, iż City jest właściwie pustynią z betonu, szkła i stali, jej mieszkańcy zaś to przede wszystkim nomadzi współczesnego świata, biznesmeni zamieszkujący Londyn na czas określonego zlecenia, na czas wypełnienia umowy. Centralną pozycję City na symbolicznej mapie miasta odzwierciedlają nazwy dzielnic Londynu, dla których kwadratowa Mila jest najważniejszym punktem odniesienia³⁰⁹. City wyznacza zatem centrum miasta w sensie symbolicznym i mitycznym, co jednak nie zmienia faktu, że centrum to zionie pustką. Jeszcze w XIX wieku City zamieszkiwało ponad 120 tysięcy ludzi – podobną ilość mieszkańców miała ówczesna Warszawa. Dane te zaczęły się zmieniać na początku XX wieku, kiedy to Londyn stał się stolicą światowego handlu. Instytucje zajmujące się handlem i finansami wypierały budynki mieszkalne, a w drugiej połowie XIX wieku niemal trzy czwarte wszystkich budynków zostało przebudowanych na użytek instytucji handlowych. Druga wielka fala popytu na powierzchnie biurowe przyszła wraz z neoliberalizmem Margaret Thatcher. Tylko w latach 1985-1993 została przebudowana niemal połowa całej powierzchni biurowej w City. Tendencja ta utrzymała się do dziś, chociaż Londyn utracił palmę pierwszeństwa finansowej stolicy świata na rzecz Nowego Jorku. W 2004 roku w obrębie Kwadratowej Mili swoje przedstawicielstwa miało 264 zagranicznych banków, a liczba wszystkich przedsiębiorstw zarejestrowanych na jej terenie sięgała 12 tysięcy³¹⁰. Władze City podejmowały próby zmiany tego stanu rzeczy; najbardziej spektakularnym projektem był projekt nazwany „Barbican”, w ramach którego wzniesiono trzy wieżowce

³⁰⁷ M. Galent, *Pustynia racjonalności. Kłopoty londyńskiej mili*. „Autoportret” 2007, 1, s. 16.

³⁰⁸ *Ibidem*. s. 17.

³⁰⁹ M. Galent, *Pustynia...* s. 17.

³¹⁰ *Ibidem*. s. 18

mieszkalne – jedno z największych osiągnięć brytyjskiego brutalizmu. Projekt nie spełnił jednak pokładanych w nim nadziei i miał stać się domem dla stałych mieszkańców City, stał się „hotelem” dla tymczasowych najemców; mieszkania wynajmowane są przez korporacje i banki i zamieszkałe przez współczesnych nomadów związanych z globalnym biznesem.

Wszelkie próby „zaludnienia” City spełzły na niczym, a Londyńczycy chętniej wybierają arkadię przedmieść, niż betonowe centrum światowego handlu. W kontekście zarysowanej sytuacji społecznej City robi dość przygnębiające wrażenie, zwłaszcza poza godzinami pracy; jest opustoszałą pustynią, współczesnym miastem bez mieszkańców. *Przeźroczyste ściany najnowszych biurowców nieuchronnie przywołują na myśl ideę opisaną przez dziewiętnastowiecznego reformatora społecznego Jerem’ego Benthama, której ucieleśnieniem był nigdy niezrealizowany budynek nazwany przez niego Panoptikonem. Do idei tej powrócił pod koniec XX wieku francuski filozof Micheal Foucault, który wykorzystał ją jako idealną metaforę dyscyplinujących mechanizmów stworzonych przez nowoczesność. Zasada, według której wszyscy obserwują wszystkich i wszyscy są obserwowani przez wszystkich, oddawała, zdaniem Foucault, istotę kapilarnego charakteru władzy pozbawionej centrum i identyfikowalnych agentów*³¹¹. Benthamowski Panopticon miał mieć kształt pierścienia z wieżą ustawioną pośrodku. Wieża posiadać miała duże okna wychodzące na wewnętrzną fasadę pierścienia, pierścień zaś podzielony jest na cele z dwoma oknami wychodzącymi na zewnątrz i do wewnątrz budynku. Dzięki przenikającemu celę światłu strażnik umieszczony w wieży może nieustannie inwigilować więźnia, co też było celem całej konstrukcji (il.11) (konstrukcja Benthama do dziś wykorzystywana jest w więzieniach amerykańskich). Pomysł Benthama miał na celu podporządkowanie ubogich mas i wciągnięcie ich w rytm pracy. Foucault tak podsumowuje benthamowski projekt: *Pozwala to przede wszystkim – skutek negatywny – uniknąć owych zwartych, mrowiących się, wzburzonych mas, jakie znajdowano w miejscach odosobnienia; malował je Goya i opisywał Howard. Tu każdy, zamknięty w celi, jest na swoim miejscu: z przodu obserwuje go nadzorca, z boku natomiast ściany skutecznie uniemożliwiają mu kontakt z kompanami. Widać go, ale on sam nie widzi; oto przedmiot informacji, a nie podmiot komunikacji*³¹². Porządek jest zatem wykładnią rzeczy, a świadomość bycia podglądanym gwarantuje automatyczne funkcjonowanie władzy. Więzień nie musi być obserwowany, wystarczy, że ma świadomość, że w każdej chwili może być obserwowany – ta potencjalność kontroli wyznacza horyzont

³¹¹ *Ibidem.* s. 19.

³¹² M. Foucault, *Nadzorować i karać ...*, s. 195.

zachowań więźnia – więzień przechowuje nadzorcę w samym sobie przez sam fakt wiedzy o tym, że jego zachowanie podlega kontroli.

Dalej Foucault tak pisze o władzy sprawowanej w ramach Panoptykonu: *Toteż bezustanne obserwowanie więźnia przez nadzorcę to jednocześnie za dużo i za mało: za mało, bo chodzi tylko o to, by wiedział on, że jest nadzorowany; za dużo, bo faktycznie robić tego nie ma potrzeby. Dlatego to Bentham przyjął zasadę, że władza ma być widzialna i nieweryfikowalna. Widzialna – więzień będzie miał nieustannie przed oczyma wyniosłą sylwetkę wieży centralnej, skąd się go szpieguje. Nieweryfikowalna – więzień nigdy nie powinien wiedzieć, czy jest obecnie obserwowany, ale ma być pewien, że zawsze może tak być*³¹³. Sprawowana nad więźniem kontrola może być całkowicie fikcyjna, ale władza pozostaje w mocy tak długo, jak długo więzień jest przekonany o jej – władzy – obecności. Podobnie sytuacja wygląda we współczesnych miastach pełnych kamer i powszechnego monitoringu. Miasta stają się bezpiecznymi twierdzami, które chronić nas mają nie przed zagrożeniem z zewnątrz (jak to drzewiej bywało) ale przed zagrożeniem wewnętrznym. Współczesna architektura, a zwłaszcza wielkie biurowce ze szkła i stali, zdają się być inkarnacją benthamowskiego Panoptykonu.

Agora, forum, rynek – centra miast od wieków tętniły życiem. To tu rozgrywały się najistotniejsze dla miasta i jego mieszkańców wydarzenia. To tu ruch pieszych był największy, to tu podejmowano najważniejsze dla miasta decyzje. Centrum przyciągało mieszkańców, na rynku, wcześniej na agorze, czy forum „należało bywać”. Tutaj splatały się interesy władzy, kupców i wszystkich mieszkańców miasta. Tak rozumiana przestrzeń miejska jest tworem demokracji, bo to sami mieszkańcy decydują, które z miejsc napęłnić swym gwarem. Aleksander Wallis w „Informacji i gwarze” nazywa centrum miasta wielką księgą historii i czasu. Obejmuje ono bowiem wiele warstw czasu przeszłego, co objawia się w bogactwie zabytków architektonicznych, statutach oraz pamiątkach po poprzednich pokoleniach. Występuje tu również mnogość zjawisk eksponujących teraźniejszość, takich jak stale przeobrażająca się szata informacyjna miasta, przebudowy, moda. Ta część miasta jest także jego „oknem” zwróconym ku przyszłości (witryny i wystawy nowości, pokazy dzieł sztuki i wynalazki techniczne). Tradycyjne centrum miasta to najczęściej obszar odrębny pod względem infrastruktury instytucjonalnej, kompozycji urbanistycznej i architektury od pozostałych części przestrzeni miejskiej, względnie nieduży i najlepiej usytuowany z uwagi na komunikacyjną dostępność. To obszar o kluczowym znaczeniu dla funkcjonowania

³¹³ Ibidem. s. 196.

*społeczności miasta, identyfikowany przez nią jako miejsce, w którym przebiegają najważniejsze procesy życia publicznego*³¹⁴.

Tak istotne dla miasta funkcje jakie pełniło centrum – czy to agora, czy forum, czy też rynek – funkcje sprawowania władzy, prowadzenia handlu, podejmowania decyzji, ale także funkcje różnorodne społeczne zostały zanegowane we współczesnych miastach. Tradycyjne centrum przestaje istnieć, bądź to za decyzją urbanistów, bądź też zamiera w sposób „naturalny”. Taka sytuacja – „usychania” miejskiego życia w centrach miast – jest nam wszystkim – mieszkańcom miast znana. Na gruncie doświadczeń polskich sytuacja taka ma miejsce dopiero od dekady, ale już widać jej fatalne skutki dla miejskiej przestrzeni, a zwłaszcza dla przestrzeni rynku – centrum. Centra pustoszeją na rzecz swoich peryferii i znajdujących się tam osiedli mieszkaniowych, a zwłaszcza wielkich centrów handlowych. Na tej podstawie możemy dokonać już jednej konkretnej konstatacji – plan miasta, jego przestrzenna struktura ulega degradacji, dekonstrukcji; od planu ściśle podporządkowanego centrum, miasta zbudowanego wokół centrum, aż do miast współczesnych – amorficznych metropolii pozbawionych centralnego odniesienia w przestrzeni. Sytuacja ta odwołuje nas do metafory kłacza Gillesa Deleuze, który to podkreślał, iż rzeczywistość współczesna przypomina kłacze pozbawione głównego pędu, a składające się w całości z równowartościowych odnóg. Inaczej kultura tradycyjna – powiadał Deleuze – jest niczym korzeń, który posiada część centralną prowadzącą wprost do pnia. Zagadnienie powyższe porusza także Foucault powiadając, iż *znajdujemy się w czasach symultaniczności, w epoce zestawienia, w epoce rzeczy bliskich i dalekich, jednego obok drugiego, rozproszonego. Znajdujemy się w momencie, kiedy jak sądzę, świat wydaje się nie tyle długą historią rozwijającą się w czasie, co siecią łączącą punkty i przecinającą własne poplątane odnogi*³¹⁵. Miasta ewoluowały więc od monocentrycznych do policentrycznych tworów, w których nie sposób znaleźć jednego centrum, a jeśli ono kiedykolwiek istniało (jak w miastach europejskich) straciło na swym znaczeniu.

Początek „upadku” tradycyjnych centrów miast możemy lokować jak sądzę w latach pięćdziesiątych zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych. W tym to czasie mamy do czynienia z eksodusem mieszkańców metropolii z ich centrów na peryferia. Taka sytuacja wpłynęła na przestrzenny podział mieszkańców wedle ich statusu społecznego. Tak zwany „margines społeczny” pozostaje w centrach miast (nie mając zresztą specjalnej alternatywy – suburbia są dostępne tylko dla najzamożniejszych obywateli) co bezpośrednio przyczynia się do spadku

³¹⁴ M. Nieszczerzewska, *Miasta nie-miasta*. „Kultura i społeczeństwo” 2005, 1, s. 18.

³¹⁵ M. Foucault, *Inne przestrzenie*. Tłum. A. Rejniak-Majewska, „Teksty” 2005, 6, s. 117.

mieszkaniowych i handlowych funkcji miasta, a także obniża znacznie wartość nieruchomości w sercu miasta zlokalizowanych. Suburbia uzyskują szybko status nowej arkadii, miejsca, o którym marzą Amerykanie, miejsca, które zaświadczy o ich pozycji społecznej. Raj klasy średniej w swych założeniach czerpie bezpośrednio z tradycji miasta-ogrodu Ebeneзера Howarda; miasto-ogród łączy zalety miasta i wsi eliminując jednocześnie wady ich obu. Po fali zachwyty tą „nową jakością życia” przyszedł czas na krytykę: *Dobre dla rodzin, okazały się znacznie gorsze dla osób samotnych, starszych i nastolatków. Dzieci wychowywane w tradycyjnej strefie miejskiej rozwijają się w kontakcie z autentycznym życiem społecznym, w konfrontacji z konfliktami i problemami typowymi dla wielkich metropolii. Przedmieścia przyrównywano pod tym względem do oranżerii, w której zamknięte nastolatki pozbawione są wrażeń, inspiracji i wiedzy, jaka wypływa z doświadczania miasta. Suburbia to pierwszy rodzaj nie-miast dostępnych jedynie dla wybranych . Denis Sobin tak to określa: Suburbia zostały pomyślane jako obszary rezydencjonalne dla białej, średniej i wyższej klasy młodych małżeństw z dziećmi na wychowaniu. Większość społecznych problemów przedmieść dotyka każdego, kto nie mieści się w tym modelu, to znaczy nastolatków, starych, czarnych, biednych, niewykształconych, nie mających zawodu i nie związanych z rodziną*³¹⁶. Przedmieścia są zatem arkadią jedynie dla wybranych, w której nie wszyscy mogą odnaleźć swoje miejsce. W dużej mierze suburbia nie zmieniają – jak to było zakładane przez ich twórców – sytuacji społecznej, ale ją maskują; suburbia, będąc dzielnicami mieszkalnymi dla wybranych izolują warstwy społeczne, tak, że nie mają one ze sobą kontaktu.

Zamknięte osiedla – tak popularne w ostatnich latach w Polsce, dają dokładnie ten sam efekt maskujący – biedy nie ma, bo jej nie widzimy. Dodatkowym aspektem jest fakt, iż suburbia, również zamknięte osiedla są dostępne jedynie dla posiadaczy samochodów – znajdują się na peryferiach miasta, a i sama ich struktura podporządkowana jest możliwości dojazdów samochodów dostawczych. Nie znajdziemy tu wąskich uliczek, tak charakterystycznych dla tradycyjnych miast, zachęcających do spacerów, ale szerokie drogi dostosowane do samochodów, nie zaś pieszych. Suburbia stają się faktycznie „sypialnią” dla miasta – zasadniczo nic tu nie można robić, nie ma ani sklepów, ani kawiarni, ani restauracji, ani kin. Życie społeczne sprowadza się do relacji sąsiedzkich – jeśli one w ogóle są. Na współczesnych zamkniętych osiedlach relacje sąsiedzkie nie są jednak szczególnie silne – na osiedlach bowiem dominuje anonimowość i indywidualizm. Suburbia, będące mekką dla

³¹⁶ M. Nieszczerzewska, *Miasta...*, s. 21.

rodzin, istnieją obok osiedli apartamentowców – mekki singli. Prywatność i jej ochrona stają się nadrzędnym celem alienujących się względem społeczeństwa jednostek.

Na przedmieściach lokowane są dzielnice mieszkalne, ale także centra handlowe. Shopping-malle powstawały równoległe do suburbiów wykorzystując nabywczy potencjał ich mieszkańców. Pierwszy shopping-mall powstał w Minneapolis w 1956 i został zaprojektowany przez Victora Gruena. Centrum handlowe miało być „miastem idealnym” ulokowanym pod dachem, a więc niezależnym od warunków atmosferycznych – taką możliwość dawało wynalezienie w latach pięćdziesiątych klimatyzacji. Za przodka centrów handlowych możemy uznać dziewiętnastowieczne pasaże jednak *w shopping-mallach okna i przeszklenia, charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznych pasaży, znikają nieomal całkowicie. Ten zabieg architektoniczny sprawia, że świat zewnętrzny przestaje być istotny, a nabywanie towarów i rozrywka stają się wartością samoistną. Ważne jest to, co wewnątrz, parametry tej przestrzeni: światło, klimatyzacja, czystość, bezpieczeństwo. Architekci tak nimi manipulują, aby wewnątrz mallu osiągnąć zagęszczenie i ruch charakterystyczne dla centrum miasta, ale jednocześnie pozbawione jego negatywnych aspektów: złych warunków pogodowych czy wzmózonego ruchu komunikacyjnego*³¹⁷. Malle zastępują z powodzeniem tradycyjne centra miast, powodując iż te ostatnie pustoszeją. Taką sytuację możemy obserwować w wielu polskich miastach ze stolicą na czele. Charakterystyczny jest przykład Katowic gdzie centrum miasta pozostaje puste, zwłaszcza po zmroku, gdy „życie towarzyskie” zlokalizowane jest w Silesii – pobliskim wielkim centrum handlowym, w którym to (po raz pierwszy w Polsce) oznaczono ulice, nazwano je, zupełnie jak w „normalnym”, czytaj tradycyjnym mieście.

Centra handlowe izolują nas od świata zewnętrznego – dają zatem wytchnienie od zmiennej aury, ale także od sytuacji społecznej. Do centrów nie są wpuszczane osoby bezdomne – firmy ochroniarskie pracują na nasz spokój ducha. Małgorzata Nieszczerzewska w cytowanym już tekście „Miasta nie-miasta” podaje następujący przykład: *W Arizona Center, w centrum Phoenix, na dobrze widocznej tablicy przed wejściem do mallu widnieje jedenastopunktowy regulamin. Możemy tam przeczytać między innymi: Wstęp bez butów i koszulek wzbroniony. Użycie wulgaryzmów lub obscenicznych gestów niewskazane. Głośnie, niepożądane i zakłócające porządek publiczny zachowanie będzie surowo karane. Zabrania się przebywania przed wejściem, w windach i na schodach osobom, które nie są klientami mallu. Dystrybucja ulotek i demonstracje podlegają wykluczeniu z przestrzeni shopping-mallu*

³¹⁷ M. Nieszczerzewska, *Miasta...*, s. 23.

i surowej karze³¹⁸. W Phoenix sformułowano zakazy i nakazy i udostępniono je do publicznego wglądu. W większości centrów handlowych obowiązują podobne „prawa”, jednak nie są one prawami pisanymi. Poza oczywistą przeszkodą w dotarciu do mallu przez bezdomnych, jaką jest brak samochodu (malle najczęściej usytuowane są wszak poza miastem, a dotrzeć do nich można jedynie samochodem, położone są często w pobliżu autostrad), sam ich wygląd nie pozwala na swobodne poruszanie się po przestrzeni centrum handlowego – przestrzeni dla wybranych. Chcąc zatem skorzystać z oferty mallu musimy spełniać określone wytyczne: po pierwsze, musimy posiadać samochód, po drugie, musimy posiadać odpowiednią aparycję. To, czy spełniamy ten ostatni warunek ocenić mogą jedynie wykwalifikowani pracownicy służb ochrony.

Jednym z ciekawszych przykładów shopping-mallu powstałym w Polsce są Złote Tarasy w Warszawie w pobliżu Dworca Centralnego. *Ich pomysłodawcą jest Jon Jerde, uznawany za guru w zakresie architektury rozrywki. Twierdzi on, że miasta współczesne może zbawić jedynie fantasy&fun, czyli wyobraźnia i zabawa. Buduje wobec tego ogromne komercyjne malle-parki, w których jedzenie i zakupy stają się wydarzeniami na miarę spektakli. Projektuje architekturę zacierającą granicę między rzeczywistością a hollywoodzkim światem filmu. Złote Tarasy to wyimaginowane nie-miasto, które proponuje karnawałową atmosferę i niekończące się ciągi zdarzeń; to naszpikowana rozrywkami rodem z Hollywood metropolia³¹⁹.* Centra handlowe charakteryzuje kategoria nadmiaru, to tematyczny park rozrywki, w którym panuje konsumpcja. Jednocześnie dla tego właśnie tworu porzucamy tradycyjne miejskie centra; suburbia i shopping-malle wytyczają kształt współczesnych miast, których tradycyjna struktura ulega degradacji. Centralizacja życia miejskiego wokół rynku jest koncepcją przeszłości, gdy obecnie dokonujemy decentralizacji na rzecz poszczególnych, równoważnych punktów w przestrzeni miasta: centrów handlowych i dzielnic mieszkalnych. Wydawać się może, że tak silnie zlokalizowana i ulokowana w ramach tradycyjnych struktur urbanistycznych władza, tu nie ma racji bytu. A jednak władza kształtuje nadal nasze miasta, choć jej idee zmieniły się, zostały zastąpione jedną naczelną ideą – ideą konsumpcji. Władza stanowiona jest przez deweloperów i wielkie koncerny. Kategorie podaży i popytu kreują naszą rzeczywistość.

³¹⁸ *Ibidem.* s. 24.

³¹⁹ *Ibidem.* s. 26.

SPOŁECZNY WYMIAR PUSTKI

Pustka – ta najbardziej dojmująca, pojawia się tam, gdzie zostaje zanegowane ja – tożsamość jednostki, lub – a co dla mnie szczególnie interesujące – tożsamość miejsca. Miejsce bowiem, podobnie jak ja konstruowane jest poprzez tożsamość; miejsce dlatego i tylko dlatego jest miejscem, gdyż taką właśnie tożsamość posiada. Omówione w poprzednim rozdziale epoki historyczne, a w nich kolejne przykłady miast, czy budowli zawsze były miejscami, a jeśli do dziś przetrwały, miejscami pozostają. Miejsce to punkt w przestrzeni, wycinek tejże przestrzeni, które posiada tożsamość historyczną, duchową, ideową. Foucault pisze o kontr-miejscach: *kontr-miejsca (contre-emplacements) są rodzajem efektywnie odgrywanej utopii, w której wszystkie inne rzeczywiste miejsca (emplacements), jakie można znaleźć w ramach kultury, są jednocześnie reprezentowane, kontestowane i odwracane. Miejsca (lieux) tego typu są poza wszystkimi miejscami, chociaż nie jest wykluczona możliwość wskazania ich lokalizacji. Ponieważ miejsca (lieux) te są absolutnie odmienne od wszystkich miejsc (emplacements), które odzwierciedlają i o których mówią, nazwę je, w przeciwstawieniu do utopii, heterotopiami*³²⁰. Heterotopie, o których pisał Foucault nie są zwykłymi miejscami, ale nie stoją też w opozycji do miejsc, nadal posiadają określoną kulturowo tożsamość. Inaczej jest w przypadku nie-miejsc o których pisał Marc Auge; nie-miejsca odkrywają faktyczną pustkę naszej współczesnej kultury. *Miejsce i nie-miejsce są raczej ulotnymi biegunami – pierwszy nigdy całkowicie się nie zatarł, drugi nigdy się nie dopełnia; palimpsesty, w które bez przerwy wpisuje się pogmatwana gra tożsamości i relacji. Nie-miejsca są jednak miarą epoki: policzalną miarą, którą można obliczyć, dodając do siebie – za cenę kilku konwersacji między powierzchnią, objętością i odległością – trasy powietrzne i kolejowe, autostrady, ruchome przybytki zwane „środkami transportu” (samoloty, pociągi, samochody), porty lotnicze, dworce i stacje kosmiczne, wielkie sieci hoteli, wesole miasteczka, supermarkety, skomplikowane węzły komunikacyjne, wreszcie – sieci kablowe lub bezprzewodowe działające w przestrzeni pozaziemskiej i służące tak dziwnej komunikacji, że łączy ona jednostkę wyłącznie z innym obrazem samej siebie*³²¹. Coraz większą część przestrzeni w świecie współczesnym zajmują nie-miejsca – pozbawione tożsamości przestrzenie, budynki, których byt fizyczny nie niesie ze sobą żadnej treści,

³²⁰ M. Foucault, *Inne przestrzenie ...*, s. 120.

³²¹ M. Auge, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Tłum. R. Chymkowski, Wyd. PWN, Warszawa 2010, s. 53-54.

żadnego komunikatu, nie posiada żadnego związku z faktycznym miejscem w którym się znajduje.

Autostrada, hol hotelowy, hala lotniska są identyczne w różnych miastach, państwach, na różnych kontynentach. W rzeczy samej autostrada w Maroko i Niemczech niczym się nie różni – wszak budowała ją ta sama turecka firma. Nie-miejsca powstają w określonym celu – transport, zakupy – jednak nie mają znaczeń, poza tymi, które przywołują nas do porządku, pozwalają uniknąć krępującego ze sobą kontaktu; nie ma bowiem nic bardziej deprymującego niż kontakt z żywą jednostką, jak powiada Žižek – nie ma nic bardziej przerażającego niż bliźni³²². Twórcy nie-miejsc miłosiernie starają się nam tej przykrości zaoszczędzić. *Jednak rzeczywiste nie-miejsca hipernowoczesności, te, z których czerpiemy, jadąc autostradą, robiąc zakupy w supermarkecie lub czekając na lotnisku na następny lot do Londynu czy Marsylii, mają tę szczególną cechę, że definiują się także przez słowa i teksty, które nam proponują: krótko mówiąc, ich instrukcje obsługi, które wyrażają się zależnie od przypadku jako zalecenia („trzymać się prawej strony”), zakazy („zakaz palenia”) czy informacje („wjazd do Beaujolais”) i które odwołują się już to do znaków graficznych, mniej lub bardziej jasnych i skodyfikowanych (znaki drogowe czy oznaczenia w przewodnikach turystycznych), już to do języka naturalnego. W ten sposób ustanawiane są zasady poruszania się w przestrzeniach, w których przewiduje się, że jednostki będą wchodziły w interakcje wyłącznie z tekstami tylko takich nadawców jak podmioty prawne czy instytucje (porty lotnicze, linie lotnicze, Ministerstwo Transportu, spółki handlowe, policja drogowa, władze miejskie), których obecność jest mniej lub bardziej wyczuwalna („rząd finansuje ten odcinek drogi”, „Państwo zabiega o polepszenie waszych warunków życia”) za rozporządzeniami, radami, komentarzami, „wiadomościami” przekazywanymi za pomocą niezliczonych „nośników” (tablic, ekranów, plakatów), stanowiących integralną część współczesnego krajobrazu³²³. Zewsząd otaczają nas komunikaty dostępne i uniwersalne przez skodyfikowane systemy znaków, lub uniwersalne użycie języka (przede wszystkim angielskiego).*

Znaki i język wyzute są z wszelkich symbolicznych, wieloznacznych znaczeń tak, aby przypadkowy konsument (turyista, klient sklepu, kierowca) nie pomylił ich z czymkolwiek innym (na marokańskich drogach napotykamy znaki ostrzegające nas przed zwierzęciem na drodze, zazwyczaj na znaku takim wymalowana jest krowa, choć tych w Maroko ze świecą szukać, gdy o wiele bardziej popularnymi zwierzętami domowymi są owce, kozy, osły,

³²² S. Žižek, *Lękaj się bliźniego swego, jak siebie samego*. Tłum. A. Szczęśniak, „Krytyka Polityczna”, 2007, 13.

³²³ M. Auge, *Nie-miejsca...*, s. 66.

wielbłądy nawet). Standaryzacja posunięta jest do granic absurdu, ale wszystko to w celu zabezpieczenia nas przed kontaktem z Innym – dzięki standaryzowanym znakom i standaryzacji samego nie-miejsca możemy po lotnisku/autostradzie/hipermarkecie poruszać się sprawnie, choć jesteśmy tam pierwszy raz. *Oto inny przykład inwazji przestrzeni dokonującej się przez tekst: supermarkety, w których klient krąży w milczeniu, sprawdza etykiety, waży warzywa czy owoce za pomocą urządzenia, które pokazuje mu obok wagi także i cenę, a następnie podaje swoją kartę kredytową młodej kobiecie, również milczącej lub niezbyt rozmownej, która przesuwając każdy produkt nad czytnikiem, nim sprawdzi poprawność działania jego karty kredytowej. Dialog bardziej bezpośredni, ale jeszcze bardziej milczący: ten, który każdy posiadacz karty kredytowej prowadzi z bankomatem, do którego ją wprowadza i na którego ekranie są mu przekazywane instrukcje, generalnie zachęcające, ale czasem stanowiące prawdziwe przywołanie do porządku („Karta została wprowadzona nieprawidłowo”, „Proszę zabrać kartę”, „Proszę przeczytać uważnie instrukcję ”)*³²⁴. Dialog – o ile o takim możemy tu mówić – prowadzony jest z maszynami, nie zaś z żywymi ludźmi, a zatem nie-dialog w nie-miejscu pozbawiony jest elementu nieprzewidywalności ze strony „rozmówcy”.

Jak już zaznaczyłam definiującym elementem nie-miejsc jest brak tożsamości. Tak o tym Píše Auge: *Podczas gdy tożsamość jednych i innych tworzyła „miejsce antropologiczne” – poprzez wspólnotę języka, punkty orientacyjne w krajobrazie, niepisane reguły savoir-vivre’u – nie-miejsce tworzy tożsamość podzielona pasażerów, klientów i niedzielnych kierowców. Bez wątpienia nawet względna anonimowość, która jest związana z tą tymczasową tożsamością może być odczuwana jako wyzwolenie przez tych, którzy przez chwile nie muszą już równać szeregu, trzymać się swego miejsca, kontrolować swojego wyglądu*³²⁵. I dalej: *Nie pozostawia też już miejsca na historię, choćby przetworzona na elementy spektaklu, czyli najczęściej w aluzyjne teksty. Rządzą tu aktualność i presja chwili. Nie-miejsca przemierzamy w pośpiechu i dlatego mierzy się je w jednostkach czasu. Te szlaki nie funkcjonują bez zegarów, bez tablic informujących o przyjazdach i odjazdach, na których zawsze jest też miejsce na informacje o ewentualnych opóźnieniach. Żyją w teraźniejszości*³²⁶. Pustka nie-miejsc polega na ich zawieszeniu w przestrzeni i czasie – bez odniesień do miejsc, przeszłości i przyszłości. Nie-miejsca w dużej mierze kreowane są przez korporacje, a tym nie

³²⁴ Ibidem. s. 68.

³²⁵ Ibidem. s. 69.

³²⁶ Ibidem. s. 71.

zależy na odniesieniu – samo logo ma stanowić substytut tożsamości. Tam gdzie w przypadku miejsca natrafiamy na historyczny kontekst, w nie-miejscu zionie pustka.

Jednak także nie-miejsca należą, przesiąknięte są władzą, która roztacza nad nami swój płaszcz za pomocą komunikatów wyświetlanych na tablicach informacyjnych; Zwolnij!, Kup, Lot... W nie-miejskach władza sprawowana nad jednostką jest nawet bardziej spektakularna niż w tradycyjnie pojmowanych miejscach; nagromadzenie ludzi wymusza wszak na władzy zapewnienie bezpieczeństwa. I tak w marketach czy na lotniskach mamy do czynienia z powszechnym monitoringiem, oraz strażnikami gotowymi do interwencji. W przestrzeni hipermarketu czy lotniska nie może się znaleźć „byłe kto”, ale tylko taka osoba, która swój byt potrafi uzasadnić poprzez akt konsumpcji (dowolny produkt, bilet lotniczy). Podobnie na autostradach poddawani jesteśmy kontroli przez maszyny, fotoradary, policjantów, służby graniczne. Nie-miejsca przy całej swej anonimowości przyznawanej w pełni tym, którzy w ich obrębie się znajdują, są w pełni bezpieczne, gdyż kontrolowane. To także jest ich przewaga nad miejscami, które nierzadko kontroli nie podlegają, co więcej – przestajemy być anonimowi w nieanonimowej przestrzeni – do tej musimy się odnieść, zareagować.

Marc Auge podkreśla w swojej książce „Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności”: *Przestrzeń nie-miejsca nie tworzy ani szczególnej tożsamości ani relacji, lecz samotność i podobieństwo*³²⁷. W nie-miejsca nie dochodzi i nie ma dochodzić do interakcji między jednostkami, a każdy ma być doskonale wydzieloną monadą, która bezkolizyjnie przepływa przez hol lotniska. Ludzie patrzą na siebie, dokonując tej samej gry, której dokonywali dziewiętnastowieczni flaneurzy przechadzając się po pasażach; spoglądamy na ludzi nadając im wyimaginowaną tożsamość – ten zabieg wydaje się być reakcją obronną, ostatnim odruchem konającej potrzeby tożsamości. Na lotnisku jeszcze mijamy twarze – te ekrany, na których wyświetlamy własne historie – ale już na autostradzie nie mamy z drugim człowiekiem żadnego kontaktu. Nie-miejsca podporządkowane są naczelnej idei pozbawienia nas możliwości wejścia w interakcję z Innym.

Puste przestrzenie, w jakich przyszło nam żyć, pustka tożsamości miejsc, po jakich się poruszamy są odbiciem pustki naszej egzystencji. Sądzę, że u żadnego współczesnego autora nie znajdziemy tak doskonale sportretowanej owej pustki egzystencjalnej jak u Michela Houellebecqa. Co do prozy Michel’a Houellebecq’a można się spierać na wielu płaszczyznach. Nie trudno mu zarzucić braku tak zwanej „politycznej poprawności” (choć fani jego pisarstwa

³²⁷ *Ibidem*. s. 71.

i to uznają za plus, widząc w „politycznej poprawności” hipokryzję polityków), wulgarności sądów i opisów (szczególnie seksu), pesymizmu, co do ludzkiej kondycji. Jednak bez względu na sądy nad jego pisarstwem jedna rzecz wydaje mi się niepodważalna: pisarstwo Houellebecq jest wysoce symptomatyczne dla czasów współczesnych. To, co reprezentuje Houellebecq swoim pisarstwem i swoją postawą życiową jest dla mnie w dużej mierze charakterystyczne dla współczesnego miasta i jego mieszkańców. Houellebecq nie opisuje swych bohaterów, ani postaw, które sobą reprezentują jako typowo miejskich, ale jako typowe dla współczesnej kultury zachodniej, jeśli jednak przyjąć, że znacząca większość ludzi Zachodu żyje w miastach, a współczesną kulturę zachodnią możemy wręcz nazwać kulturą miasta, nie ma to większego znaczenia, albo inaczej: potwierdza to fakt, iż pisanie o współczesnym mieście jest czymś więcej niż określaniem pewnego fenomenu. To opis współczesnej kultury.

Michel Houellebecq w wywiadzie dla polskiej gazety zauważa, iż jego wyjątkowość na tle reszty literatury francuskiej wynika w dużym stopniu z tego, że zanim zaczął pisać, pracował jako informatyk³²⁸. Informacja ta może się wydawać mało znacząca, w rzeczywistości jednak ma zasadniczą wartość dla prozy Houellebecq’a; pisarz ukazuje współczesny świat w ścisłym związku z siecią internetową, a nie jest to tak oczywiste dla współczesnych autorów. Większość współcześnie żyjących pisarzy, pisze w całkowitym oderwaniu od „rzeczywistości sieci”, co jest pewnego rodzaju abstrakcją, gdyż to sieć właśnie wyznacza główny kierunek międzyludzkich relacji. Tymczasem Internet pozostaje poza kręgiem zainteresowań znakomitej większości autorów literatury pięknej. Wyjątek stanowią tu pisarze science fiction, jednak ich opis wychodzi poza realia współczesności, a często skupiając się na postępie technicznym ignoruje zmiany społeczne. Jedyna polska książka dotycząca się problematyki, w tym przypadku – romansu w sieci „W sieci”, jest jedynie banalnym przykładem wyjątkowego jak na polskie realia zainteresowania tą tematyką. To właśnie Houellebecq stał się pierwszym wieszczem tak zwanej „erotyki minitelowej” we Francji (Minitel to francuska sieć powstała jeszcze w latach osiemdziesiątych), stwierdzając dość dosadnie, iż głównym zastosowaniem sieci będzie pornografia. Choć badania nad seksualnością w sieci nie są prowadzone, lub prowadzone są w bardzo ograniczonym stopniu, można postawić tezę, iż w dużej mierze to sieć kształtuje seksualność współczesnych nastolatków i jest częstym terytorium seksualnej eksploracji dla dwudziesto, trzydziesto

³²⁸ Wywiad z Michłem Houellebecqiem prowadzony przez W. Orlińskiego, „Wysokie Obcasy. Dodatek Gazety Wyborczej”, 5. 07. 2008.

i czterdziestolatków. Houellebecq przewidział tę sytuację dwie dekady wcześniej. Teraz staje się ona faktem.

Najbardziej znana powieść Houellebecqa „Cząstki elementarne”, odwołuje się do popularnego w science fiction motywu przyszłości transludzkiej, możliwości uwolnienia człowieka od ograniczeń właściwych organicznemu ciału (pierwszym zwiastunem uwalniania się od tych ograniczeń jest oczywiście sieć, w której nasze możliwości są niezależne od możliwości naszego ciała). Oto jak o tym mówi Houellebecq w wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej”: *Świadomie lub nie, większość współczesnych ludzi odwołuje się do ontologii materialistycznej, której popularność wzięła się z odkryć naukowych sprzed dwóch stuleci (sic!). Tymczasem jeśli spojrzeć na świat z punktu widzenia odkryć współczesnej nauki, to znacznie ciekawszy od materii okazuje się jej brak. (...) (Widać to wyjątkowo dobrze we współczesnej architekturze o czym była już mowa wyżej). Liczę na to, że razem z odkryciem nowej fizyki dostaniemy też nową filozofię z nową ontologią uwalniającą nas od fiksacji na punkcie materii*³²⁹. W „zbiorowej wyobraźni” pokutuje więc mit materialistyczny, choć wielka część społeczeństwa główną swoją aktywność lokuje w sieci: przez sieć pracujemy, kupujemy, podtrzymujemy kontakty koleżeńskie, randkujemy wreszcie. Działamy w sieci, żyjemy – można rzec w sieci (pierwszą rzeczą jaką robimy rano jest włączenie komputera, a ostatnią wieczorem jest komputera wyłączenie). Nie mamy potrzeby wychodzenia z domu, bo większość spraw możemy załatwić dzięki dostępowi do Internetu. Zatem mimo fiksacji na tle materii żyjemy w rzeczywistości wirtualnej – to pomieszanie „starego z nowym”, tradycyjnych sposobów myślenia, tych dziewiętnastowiecznych, z rzeczywistością XXI wieku.

Idee transludzkie, których wieszczem stał się Houellebecq, korzenie swe posiadają w poglądach transhumanistycznych, sam zaś transhumanizm zdefiniować można następująco: *Transhumanizm zakłada, że człowiek w swoim obecnym kształcie jest zaledwie stadium przejściowym ku czemuś więcej. Ewolucja będzie trwała nadal, a nasz obecny poziom wiedzy pozwala nam przejąć kontrolę nad zmianami. Ostatecznie ludzkość wykroczy poza człowieczeństwo, dążąc do stanu – jak go nazywają transhumaniści – postludzkiego (posthumana). Warto tu zaznaczyć, że nie chodzi o przemianę bezmyślną, czy przypadkową. Powinna być ona racjonalna. (...) Dla ludzi zżytych z technologią komputerową racjonalne sekwencje radzenia sobie z problemami są naturalnym sposobem reagowania na świat*³³⁰. Powyższa definicja może budzić sprzeciw człowieka uznającego się za humanistę

³²⁹ Ibidem. s. 48.

³³⁰ www.racjonalista.pl 25. 08. 2008

w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Jednak sprzeciw ten wydaje mi się odruchem, choć może i szlachetnym w swych intencjach, jednak nie całkiem racjonalnym. Racjonalna na wskroś jest właśnie powyższa idea i chęć zmierzenia się z nią w mojej pracy. Nie jest bowiem tak, że transhumanizm jest ideologią, którą zgadzam się wyznawać. Jest raczej ideologią i/lub tendencją w świecie, którą przyjmuję za faktycznie istniejącą i godną zainteresowania.

Powracając do Michela Houellebecqa i jego wizji współczesnych, miejskich społeczeństw, przemiany, jakim te podlegają – zauważa autor – ciążą ku totalnej alienacji i indywidualizacji jednostki, co w większości przypadków łączy się z poczuciem nieszczęśliwości tychże, a nawet doprowadza do zaburzeń psychicznych. Diagnoza współczesnych społeczeństw zawarta w „Cząstkach elementarnych”, formułowana jest częściowo na bazie innej powieści – Aldousa Huxley’a „Nowy wsapaniały świat”. Oto jak wypowiada się na ten temat Bruno, jeden z głównych bohaterów „Cząstek...”: *Zawsze uderzała mnie niesłychana celność przepowiedni Aldousa Huxleya w „Nowym wsapaniałym świecie”. I pomyśleć, że ta książka została napisana w 1932 roku, to niebywale! Od tamtej pory zachodnie społeczeństwo bezustannie usiłuje zbliżyć się do tego modelu. Spójrz, coraz dokładniejsza kontrola prokreacji, która prędzej czy później doprowadzi do całkowitego oddzielenia jej od seksu i do reprodukcji rodzaju ludzkiego w laboratorium, w warunkach gwarantujących absolutne bezpieczeństwo i wysoką jakość genetyczną. W konsekwencji zupełny zanik stosunków w obrębie rodziny, pojęć ojcostwa i pokrewieństwa. (...). W świecie opisanym przez Huxleya sześćdziesięcioletni mężczyźni mają te same zajęcia, ten sam wygląd fizyczny, te same pragnienia, co młody dwudziestoletni człowiek. Potem, kiedy nie można już walczyć z procesami starzenia, odchodzi się dzięki eutanazji z własnej woli; bardzo dyskretnie, bardzo szybko, bez tragedii³³¹. Futuryzm? Może i chcielibyśmy tak sądzić, ale doniesienia ze świata nauki – zwłaszcza medycyny i genetyki – nie pozwalają nam na odrzucenie powyższych stwierdzeń. Zaczynając od prokreacji ta w bardzo nieznacznym stopniu łączy się dziś z konsekwencją w postaci założenia rodziny.*

Następująco o tym fenomenie pisze Anthony Giddens w książce, do której będę jeszcze wracać w dalszej części swoich rozważań, „Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach”: *Historycznie kurczenie się rodziny było tyleż warunkiem, co efektem wprowadzenia nowych metod antykoncepcji. Rzecz jasna, kontrola urodzeń od dawna miała zwolenników, głównie wśród kobiet, ale w większości krajów ruch na rzecz planowania rodziny spotkał się z szerszym odzewem dopiero po*

³³¹ M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*. Tłum. A. Daniłowicz-Grudzińska, Wyd. W. A. B., Warszawa 2005, s. 175-176.

pierwszej wojnie światowej. W Wielkiej Brytanii zmiana oficjalnego stanowiska, dotąd agresywnie wrogiego, nastąpiła z chwilą, gdy w 1921 roku w przemówieniu adresowanym do Kościoła Lord Dawson, królewski lekarz, niechętnie stwierdził: „Kontroli narodzin nie można zapobiec. Jest ona faktem i, chcąc nie chcąc, trzeba go przyjąć do wiadomości. (...) Żadne środki jej nie zapobiegną”. Jego słowa w wielu wywołały wzburzenie³³². Poza faktami dotyczącymi zjawiska antykoncepcji cytując ten zdaje nam relacje z dość typowej dla środowisk konserwatywnych reakcji obronnej na domniemane zagrożenie związane z przemianami. Antykoncepcja, kontrola narodzin to fakty budujące specyfikę współczesnych społeczeństw, a w nich relacje między jednostkami.

Rodzina także ulega daleko idącym zmianom; najpierw do przeszłości odeszła ta, wielopokoleniowa, obecną zaś tendencją jest „jeden plus jeden”; dwoje ludzi zamieszkujących razem, najczęściej nie legalizujących związku (zawarcie związku małżeńskiego postrzegane jest raczej jako przeszkoda niż udogodnienie, ale bywa także uniemożliwione prawnie w przypadku związków „nieakceptowanych społecznie” przede wszystkim związków homoseksualnych), lub jeden rodzic, najczęściej matka wychowująca jedno dziecko.

Jeśli chodzi o zachowanie młodości – kolejny element współczesnego świata przewidziany przez Huxley’a – to infantylizacja społeczeństwa, chęć powstrzymania procesów starzenia, zachowanie wiecznej młodości – są obecnie głównymi motorami nakręcającymi rynek konsumpcyjny; od rozrywki na medycynie kończąc. Eutanazja nie jest akceptowana głównie w społeczeństwach konserwatywnych (takich jak społeczeństwo Polski czy Irlandii, gdzie również aborcja jest wyłączona z przewidywanych prawem działań medycznych), ale im bardziej liberalne i zlaicyzowane społeczeństwo, tym głośniej odzywają się głosy domagające się prawa do „godnej śmierci”. Dyskusja o eutanazji nie jest pozbawiona wagi – i nie mam tu na myśli ważnych wątków etycznych dyskusji, ale fakt, że w świecie, gdzie życie jesteśmy w stanie podtrzymywać sztucznie prawie w nieskończoność jedynie od człowieka zaczyna zależeć jego zakończenie. Dla osób domagających się „jedynie naturalnej śmierci” należałoby wprowadzić „jedynie naturalne życie”, bo jedynie takie życie w naturalny sposób może się zakończyć (spójrzmy na przykładowe dane: w Wielkiej Brytanii żyje 9 milionów osób powyżej 65. roku życia, co czwarty mieszkaniec Wysp to 85-latek, a 11 tysięcy przekroczyło setny rok życia³³³ – taką długość życia zawdzięczamy głównie postępowi w medycynie).

³³² A. Gidens, *Przemiany...*, s. 40.

³³³ D. Bawolek, *Starą Anglią opiekują się Polacy*, „Gazeta Wyborcza” 15 .09. 2008, s. 12.

Futuryzm książek Houellebecqa czy Huxleya nie jest zatem oderwany od współcześnie zachodzących przemian, co więcej uważam, że obie te pozycje mają wiele do powiedzenia o współczesnym świecie, w jakim przyszło nam żyć, są też ważnym przyczynkiem do interpretacji tegoż świata. Diagnozy pisarzy, choć dotyczą głównie społeczeństwa, są również ciekawe w konfrontacji z wytworami tegoż społeczeństwa. Interpretacja tekstu, jakim jest architektura, doprowadza nas do odkrycia pustki, która jest estetyczną wykładnią architektury współczesnej, ale wypływa też z kontekstów społecznych; pustki po stracie wynikłej z działań prowadzonych w czasie II wojny światowej, pustki centrów miast, które pustoszeją na rzecz suburbiów i shopping-malli, pustki nie-miejsc wreszcie – punktów w przestrzeni pozbawionych tożsamości, odniesień do przeszłości i przyszłości, a istniejących jedynie w ramach teraźniejszości. Pustka naszych miast zazębia się z pustką egzystencji mieszkańców. Jednym z elementów konstytutywnych dla takiego stanu rzeczy są „przemiany intymności”, jakie zaszły w świecie współczesnym.

W rozdziałach historycznych zwracałam uwagę na kształt miast, architektury, ale także na życie mieszkańców w ramach miasta, próbując uzasadnić tezę o paralelności układów urbanistycznych i relacji międzyludzkich. W myśl definicji władzy, jako bytu immanentnego – władza przenika wszystkie sfery życia – ta sama władza kształtuje przestrzeń miejską i relacje międzyludzkie, relacje cielesne. Mechanizmy władzy wykształcają matrycę, od której wyprowadzony jest ład w przestrzeni i ład urbanistyczny. Relacje między ludźmi są odbiciem relacji przestrzennych i odwrotnie. Przestrzeń, która wyklucza kobiety – jak miało to miejsce w Atenach – przyznaje im też poślednie miejsce w rodzinie. Przestrzeń gloryfikująca władzę jest odbiciem ambicji imperialnych tejże, jednocześnie utrwalając patriarchalny porządek społeczny. Przykłady takich zależności można by mnożyć na przestrzeni dziejów. Współcześnie za jedną z dominant przestrzennych uznałam pustkę i jak sądzę, to ona przenika relacje międzyludzkie.

W książce „Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach” Anthony Giddens następująco zarysowuje problem: *W czasach współczesnych ideały miłości romantycznej kruszą się pod naciskiem seksualnej emancypacji i autonomii kobiet. Zderzenie kompleksu miłości romantycznej z czystym związkiem przybiera różne formy i wszystkie one stają się coraz lepiej zauważalne dzięki rozwojowi refleksyjności instytucjonalnej*³³⁴. Nie liczy się człowiek, ale jakość związku. Człowiek, realna osoba sprowadzony jest tutaj do czysto narzędziowej roli – ma „posłużyć” do uzyskania satysfakcji

³³⁴ A. Giddens, *Przemiany...*, s. 79 i 80.

życiowej. Giddens zauważa, iż miłość romantyczna jedynie wydaje się równościowa, gdy faktycznie jest mocno spolaryzowana – ostatecznie dla kobiety okazuje się ona ponurą rzeczywistością zamknięcia w domu i podległości panu domu. *Miłość współbieżna daje satysfakcję obojgu partnerów, a jeśli tak się nie dzieje – czas zakończyć związek. Miłość współbieżna po raz pierwszy czyni ars erotica jednym z kluczowych wymiarów związku dwojga ludzi, a wzajemne dawanie sobie rozkoszy – warunkiem jego trwania. Doskonalenie sztuki kochania, zdolność dawania i doświadczania satysfakcji seksualnej przez obie płcie staje się przedsięwzięciem refleksyjnym, wspomagany przez liczne źródła informacji, porady i szkolenia*³³⁵. Głęboka relacja między ludźmi nie ma racji bytu, gdyż ważna jest sama satysfakcja płynąca ze związku, przede wszystkim seksualna. Kiedy kończy się fascynacja, okres zakochania, kiedy seks staje się mniej ciekawy, namiętny, niż w pierwszych miesiącach znajomości, związek ulega rozerwaniu. Interesujący przy tym jest fakt przyczyn rozstania – otóż mało kto potrafi zauważyć, że po czasie relacja się zmienia, a stan euforycznego zakochania nie może trwać w nieskończoność – większość ludzi sądzi, że „coś się popsło”, „nie jest jak wcześniej”, nie czerpią już takiej radości ze spotkań, a zatem należy ich zaniechać. Kolejnym elementem uzupełniającym charakterystykę związku współbieżnego jest fakt, iż nie pociąga on konsekwencji wobec osób trzecich; zanim relacja zdąży się rozwinąć, następuje jej przerwanie. Nie zapoznajemy zatem partnera/partnerki z rodzicami, gdyż zanim podejmiemy taką decyzję – rozstajemy się. Dorośli, świadomi ludzie wchodzący w relacje zwaną przez Giddensa miłością współbieżną uprawiają „bezpieczny seks”, a zatem niebezpieczeństwo zajścia w ciążę jest zminimalizowane, dzięki postępom w medycynie – niemal do zera.

Obecnie czymś „naturalnym” jest posiadanie wielu partnerów seksualnych, a osoby, które przez całe swoje aktywne życie seksualne mają tylko jednego partnera postrzegane są w szczególny sposób – „to jest po prostu dziwne!”. Giddens zauważa, że (...) *istnienie potrzeby nie przesądza o sposobie jej zaspokojenia. Potrzeba pokarmu też jest popędem podstawowym, co nie zmienia faktu, że współcześnie zaburzenia łaknienia są bardzo powszechną patologią. Podobnie jak inne wzory zachowań, seks jest zachowaniem przymusowym wówczas, gdy postępowanie jednostki jest podporządkowane bezustannej pogoni za „działką”, a zaspokojenie wywołuje w niej poczucie wstydu i niższości*³³⁶. Seks staje się wartością samoistną, nie jest związany z bliskością, miłością, chęcią wspólnego bycia. Jednocześnie jednak nadal nosimy w sobie piętno katolickiej moralności, która

³³⁵ *Ibidem.* s. 81.

³³⁶ *Ibidem.* s. 97-98.

podpowiada nam, że takie postępowanie jest grzeszne – nasza rozwiązła seksualność prowadzi prostą drogą do mąk piekielnych. Sytuacja zakrawa na paradoks, bo faktycznie mamy do czynienia jedynie z kompulsywną potrzebą zaspokojenia i wizją potępienia będącą karą za to zaspokojenie.

Podsumowując swoje rozważania o współczesnej seksualności ludzi Zachodu Anthony Giddens pisze: *W przeszłości seksualność i reprodukcja kształtowały się nawzajem. Zanim nastąpiła pełna socjalizacja reprodukcji pozostawała ona poza sferą działań społecznych jako zjawisko biologiczne, które organizowało relacje rodzinne i samo przez nie było organizowane, wpisując życie jednostki w cykl pokoleń. Bezpośrednio związana z prokreacją seksualność była środkiem do osiągnięcia transcendencji. Wpisana w skończoność życia jednostki, zarazem jej przeczyła, skoro życie, wpisane w cykl pokoleń, było częścią szerszego porządku symbolicznego. Seksualność wciąż ma dla nas wydźwięk transcendencji, ale rozlega się on w atmosferze nostalgii i rozczarowania. Cywilizacja uzależniona od seksu jest cywilizacją, dla której śmierć straciła sens, a polityka życia oznacza odnowę duchową. Z tej perspektywy seksualność nie jest antytezą cywilizacji wzrostu gospodarczego i kontroli technicznej, ale ucieleśnieniem jej porażki*³³⁷. Ta smutna konstatacja ukazuje prawdziwy sens zmian jakie zaszły w kulturze Zachodu, a o jakich nie zwykło się mówić, lub mówi się oględnie. Seksualność oderwana od reprodukcji w dyskursie publicznym niesie za sobą jedną tylko reperkusję, którą jest nikły przyrost demograficzny i starzenie się społeczeństw. To ważna sprawa, która zmienia oblicze społeczeństw zachodnich, w których rośnie liczba osób będących nieaktywnymi zawodowo. Ich potrzeby są coraz bardziej zauważane, gdy przez lata seniorzy pozostawali na marginesie społeczeństwa i powszechnego konsumeryzmu, teraz powoli stają się grupą docelową działań marketingowych.

To, co jest dla mnie jednak szczególnie interesujące, to nie struktura demograficzna społeczeństw, ale ogólna ich postawa, którą nazwać mogę (jak to poczyniłam już wyżej) pustką egzystencjalną. W pogoni za kolejnymi seksualnymi podbojami nie ma miejsca na trwałą relację i płynące z niej uczucia bezpieczeństwa, przynależności, akceptacji. Cały czas musimy być czujni, gotowi, elastyczni, atrakcyjni i dyspozycyjni – w sferze miłości zachowujemy się jak na rynku pracy i dysponować musimy tymi samymi zaletami. Stałość jest domeną przeszłości przednowoczesnej. Stałość zatrudnienia, stałość związków – to społeczny lamus. Transcendencja ta najbardziej naturalna nie jest dana ludziom pozbawionym

³³⁷ *Ibidem*. s. 239.

umiejętności wejścia w stałą relację także i dlatego, że relacja z dzieckiem staje się niemożliwa – transcendencja nie odbywała się nigdy jedynie w sferze przekazu kodu genetycznego, ale także w sferze symbolicznej. Następowanie po sobie pokoleń nie jest li tylko biologicznym procesem – kolejne pokolenia dziedziczą po sobie wzory i normy zachowań i nawet jeśli stają do nich w radykalnej opozycji, to opozycja ta (rewolucja) jest możliwa tylko i wyłącznie przez odniesienie do tradycji.

III. 3 PRZESTRZENIE WŁADZY

Jak zauważa Michel Foucault w „Nadzorować i karać” społeczeństwo nasze nie jest społeczeństwem spektaklu, ale nadzoru; *pod zasłoną obrazów kryje się blokowanie ciał, za wielką abstrakcją wolnego rynku trwa drobiazgowa i konkretna tresura siły roboczej, obieg informacji jest wsparciem kumulowania i centralizacji władzy, migotanie znaków sygnalizuje kotwiczowisko władzy, spektakularna integralność jednostki ludzkiej nie jest ani amputowana, ani tłumiona, ani zniekształcana przez ustrój – przeciwnie, on ją pieczołowicie fabrykuje zgodnie ze skomplikowaną taktyką sił i ciał. Jesteśmy o wiele mniej greccy, niż sądzimy. Nie stoimy ani na stopniach, ani na scenie amfiteatru, lecz tkwimy w panoptycznej maszynie, osaczeni skutkami jej władzy, do której się przyłożyliśmy, bowiem jesteśmy jednym z jej kółek*³³⁸. W zachodnich społeczeństwach demokratycznych najbardziej spektakularnie rozwiniętą ideą wolności jest wolność rynkowa. Foucault formułuje wprost zarzut, iż mamy do czynienia z „abstrakcją wolnego rynku”, która działa jak zasłona – zasłania mechanizmy władzy, które dokonują „konkretniej tresury siły roboczej”. Społeczeństwo jest zatem tresowane i poddane mechanizmom panoptycznym, tworzy panoptyczną strukturę. Wolność jest utopią, która dawno zniknęła z pola widzenia sprawujących władzę i władzy poddanych. Tym, co faktycznie interesuje i jednych i drugich to sprawne funkcjonowanie społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym ład gwarantują światowe korporacje. Wolność wyboru nie istnieje, jesteśmy obserwowani, poddawani kontroli, zaś dostęp do dóbr kulturalnych poddany jest cenzurze. Panoptyzm, o którym pisał Foucault, a którego my sami jesteśmy częścią, polega na tym, że wszyscy daliśmy się wciągnąć w konsumpcyjną rzeczywistość, w której jedynym wymiarem naszej egzystencji jest siła nabywcza, inaczej mówiąc „grubość naszego portfela”, a nawet już i nie to – najistotniejsza jest nasza konsumpcyjna potrzeba wywindowana do granic możliwości, wspierana przez możliwości kredytowe. Nie jesteśmy już społeczeństwem obywateli, ale społeczeństwem konsumentów.

Wolność ograniczana jest na wszystkich płaszczyznach naszego funkcjonowania i poddani jesteśmy ciągłej kontroli: rejestrowane jest to, co czytamy, na co wydajemy pieniądze i ile ich zarabiamy, kamery miejskie rejestrują każdy nasz ruch, u lekarza zapisana jest historia naszego ciała, w sieci pozostawiamy ślady swoich przekonań, potrzeb i form ich zaspokojenia. Przestrzeń miejska poddana jest ciągłej kontroli za sprawą monitoringu, który ma sprawić, że poczujemy się bezpiecznie i rzeczywiście nie ma bardziej bezpiecznego

³³⁸ M. Foucault, *Nadzorować i karać ...*, s. 211.

miejsca niż panoptikon. Inną, ale równie ważną w zakresie ograniczania naszej wolności, formą jej ograniczania jest zawężanie przestrzeni publicznej. Przestrzeń publiczna to wszelkie miejsca dostępne powszechnie i nieodpłatnie, fizyczna przestrzeń, w której może znaleźć się każda jednostka społeczna. Zgodnie z definicją prawną (ustawa o planowaniu i zagospodarowaniu przestrzennym) przestrzeń publiczna to obszar o szczególnym znaczeniu dla zaspokajania potrzeb mieszkańców, poprawy jakości ich życia i sprzyjający nawiązywaniu kontaktów społecznych ze względu na jego położenie oraz cechy funkcjonalno-przestrzenne.

Przestrzeń publiczna ze swej zasady dostępna jest wszystkim obywatelom, jednak częste są przypadki jej zawłaszczania: symboliczne, kiedy w przestrzeni dominuje nad wszystkim innym na przykład reklama danego produktu, czy koncernu. W mieście mamy do czynienia z zawłaszczaniem przestrzeni publicznej przez właścicieli prywatnych, czego przykład stanowią zamknięte osiedla. Coraz więcej miejsc zajmują również przestrzenie pseudo-publiczne, takie jak choćby hale centrów handlowych. Naomi Klein w „No logo” zwraca uwagę na ciekawą strategię właścicieli shopping malli: *Ostatnimi czasy idea miejskiego rynku została wprzęgnięta w ideologię superstores, które zaczęły twierdzić, jakoby i one zapewniały przestrzeń publiczną. „Przede wszystkim chcielibyśmy, żeby ludzie uczynili sobie z naszego sklepu miejsce spotkań. Miejsce, gdzie mogą dostać swoją dawkę pop-kultury, a także spędzić trochę czasu. To nie tylko miejsce, w którym się kupuje, lecz również takie, w którym się bywa”*, oświadczył Christos Garkinos, wiceprezes ds. marketingu Virgin Entertainment Grup, przy okazji otwarcia Vancouver Virgin Megastore o powierzchni 3700 metrów kwadratowych. Fakt, iż budynek, w którym Virgin urządziła swój sklep, mieścił dawniej bibliotekę publiczną, stanowi trafną metaforę przekształcania się naszych sposobów gromadzenia się nie tylko jako konsumentów, lecz również jako obywateli³³⁹. Shopping malle „udają” przestrzeń prywatną, ale taką nie są – dostęp do centrów handlowych mają tylko wybrani, ci, którzy posiadają środki, aby móc nabywać towary. Co więcej centra handlowe stosują cenzurę, która ogranicza wolność wypowiedzi autorów, a nam – konsumentom ogranicza możliwości wyboru źródła informacji.

Klein zauważa, iż tradycyjne definiowanie cenzury wyeksploatowało się, cenzura przybrała nowe formy, a i motywacje cenzurujących się zmieniły: *Większość z nas zdefiniowałaby cenzurę jako ograniczanie treści, narzucone przez rząd lub inne instytucje państwowe lub wymuszane – zwłaszcza w społeczeństwach północnoamerykańskich – przez*

³³⁹ N. Klein, *No logo*. Tłum. H. Pustuła, Wyd. Świat Literacki, Izabelin 2004, s. 201.

*grupy nacisku, uzasadniane względami politycznymi lub religijnymi. Widać jednak coraz wyraźniej, iż powyższa definicja stała się dzisiaj anachroniczna*³⁴⁰. Koncerny medialne, ale i detaliczni sprzedawcy oferujący nam dostęp do informacji stali się gigantami, którzy decydują o naszym obrazie świata. Jedne informacje są dopuszczane, a inne nie – do masowego obiegu. Jedne dzieła artystyczne są przez koncerny, czy sieci handlowe promowane, inne wycofywane. Inaczej niż w przypadku cenzury, jaką znamy z PRLu, nie decyduje tu ideologia, ale wymogi konsumpcyjnego świata. Na półce z czasopismami nie może znaleźć się okładka przedstawiająca wojnę, czy głód – nabywcy zauważywszy ją wśród wielu innych, „przyjaznych” okładek przedstawiających piękne, zadbane kobiety i takich mężczyzn, mogliby nabrać podejrzeń, iż konsumpcja nie jest jedynym celem człowieka na Ziemi.

Przeciętny konsument robiący wielkie zakupy w hipermarkecie, pakujący do swojego wózka kolejne produkty, które następnie przyniesie do domu, a dużą ich część wyrzuci, mógłby nabrać – o zgrozo! – wyrzutów sumienia patrząc na zdjęcie głodnego dziecka. To nie ideologia jest punktem wyjścia dla cenzurowania treści, ale konsumpcja i jej wydajność; towar musi być łatwo przyswajalny, nie budzić moralnych rozterek, które nijak się mają do formuły centrów handlowych, które oferować mają rozrywkę, przyjemność, satysfakcję, nigdy zaś refleksję. Klein podaje w swojej książce wiele interesujących przykładów cenzurowania dzieł artystycznych przez sieci handlowe, jak ten dotyczący płyty Nirvany „In Utero”. Sieć Wal-Mart odmówiła przyjęcia do sprzedaży płyty, gdyż nie spodobał się jej wygląd okładki, a wszystko to po tym jak poprzednia płyta zespołu pokryła się czterokrotną platyną. Sieć oczywiście mogła sobie na to pozwolić, ostatecznie i tak w jej sklepach lepiej sprzedawały się płyty country. Ostatecznie okładka została zmieniona, a także zmianie uległ tytuł jednej z piosenek z oryginalnego „Rape Me” (Gwałć mnie) na „Waif Me” (Rzuć mnie). Wielkie sieci handlowe mają bardzo precyzyjnie określoną strategię, w którą muszą się wpisywać sprzedawane produkty; *Blockbuster, Wal-Mart, Kmart i wszystkie wielkie sieci supermarketów chronią tę formułę, stosując politykę nie przyjmowania żadnych produktów, które mogłyby osłabić wizerunek wielobranżowego sklepu dla całej rodziny. Model dużego centrum handlowego, gdzie wszystko można załatwić w jednym miejscu, jest zwyczajnie zbyt lukratywny, by podejmować ryzyko*³⁴¹. Mimo zmian społecznych to nadal rodzina jest optymalnym docelowym nabywcą, konsumuje zawsze więcej niż single. Single nie potrzebują tak wielu produktów, gdyż jadają często poza domem, ich atrakcyjność zatem dla wielkich

³⁴⁰ *Ibidem.* s. 183.

³⁴¹ *Ibidem.* s. 184.

centrów handlowych jest mniejsza. Jak zwraca na to uwagę Klein *według wielkich sieci cenzurowanie sztuki jest po prostu jednym z wielu udogodnień dla ceniących wartości rodzinne klientów, podobnie jak uśmiechnięte twarze sprzedawców czy niskie ceny. „Klienci rozumieją, iż nasze decyzje dotyczące sprzedaży muzyki i kaset wideo podyktowane są zdrowym rozsądkiem i chęcią dostarczenia im takich materiałów, jakie mogą chcieć zakupić”, mówi Dale Ingram, dyrektor Wal-Marta ds. relacji z przedsiębiorstwami*³⁴².

Władza w przestrzeni publicznej dotyczy architektury, przestrzeni, naszych zachowań i głoszonych treści kulturowych, a także naszego wyglądu. Ciało człowieka współcześnie pozostaje w bardzo dwuznacznej sytuacji; właściwie wszystko nam wolno, ciało stało się plastyczne, możemy nim manipulować niemal w nieograniczonym stopniu, możemy nawet dokonać zmiany płci, nie mówiąc o tak „banalnych” zmianach jak zmiana rysów twarzy, powiększenie piersi, czy chirurgiczne odchudzanie. *Artykuł z „New York Timesa” przedrukowany przez polską prasę informuje nas, że „władze Nowego Jorku chcą umożliwić mieszkańcom miasta zmianę zapisu o płci w akcie urodzenia, nawet jeśli chętni nie poddali się wcześniej operacji zmiany płci. Tym samym Nowy Jork robi krok w kierunku oddzielenia anatomii od tego, co naprawdę czyni człowieka kobietą lub mężczyzną”*³⁴³. Joanna Bator w tekście „Płci heretyckie, ciała niebywale. W kierunku nowego paradygmatu” powołując się na Thomasa Laqueura i jego książkę „Making Sex. Body and Gender from Greek to Freud” śledzi zmiany paradygmatu płci: od jedno- do dwupłciowego, z których pierwszy dominował od starożytności do osiemnastego wieku, a w wielkim skrócie (zagadnienie to opisałam już w poprzednich rozdziałach) charakteryzował się tym, iż powszechnie wierzone, że ciało kobiety jest gorszym, w sensie ilościowym, rodzajem ciała mężczyzny. Model dwupłciowy – w którym kobieta i mężczyzna traktowani są jako dwa różne byty, dwie odrębne jakości – funkcjonował do lat przełomu XX i XXI wieku, kiedy stało się oczywiste, że ostry podział między tym, co kobiece, a tym, co męskie przestał istnieć.

Historia naszej cywilizacji to także historia wytyczania granic tego, co męskie, kobiece, ale przede wszystkim tego, co normalne ergo dozwolone i tego, co nienormalne, chore, wynaturzone ergo niedozwolone, a dalej – grzeszne. Te podziały powoli zaczynają zanikać, widać to zwłaszcza w dużych miastach, prasie, mediach. Androgeniczny model piękna jest ponad podziałem kobieta – mężczyzna, dając ogólny model piękna, dziewczyny/chłopca, wiotkiego, wysokiego, o regularnych rysach. *Dwie największe*

³⁴² *Ibidem*. s. 184.

³⁴³ J. Bator, *Płci heretyckie, ciała niebywale. W kierunku nowego paradygmatu*. (w:) J. Bator, A. Wieczorkiewicz (red.), *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem i tekstem*. Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 32.

amerykańskie sieci księgarskie, Barnes & Noble i Borders, ocenzurowały okładkę magazynu „Dossier” z pochodzącym z Serbii 19-letnim modelem Andreją Pejicem. Poszło o jego... piersi. Pejic pracuje jako model i modelka, unika odpowiedzi na pytanie, z którą płcią się identyfikuje. Księgarnie ocenzurowały jego piersi na wszelki wypadek – gdyby w przyszłości zdecydował się na płć żeńską³⁴⁴ (il. 12). Tym podobne wpisy możemy odnaleźć na wielu serwisach plotkarskich i nie tylko. Zapewne autorzy chcieliby wzbudzić w czytelniku zainteresowanie, może nawet zdumienie, ale chyba nikt już nie wierzy w możliwość ujawnienia się takich skrajnych emocji. Czytając informację o modelu/modelce wypijamy kolejną kawę i bez specjalnego sentymentu przechodzimy do kolejnej informacji – „Gwiazdy bez makijażu” – to stanowczo bardziej szokujący obraz dla odbiorcy kultury masowej i jakże krzepiący.

Męskie i kobiece zatarło się i nie stanowi już kanwy dla wyznaczania kanonów zarówno estetycznych jak i funkcjonalnych: ciało kobiety jak i ciało mężczyzny winno być estetyczne, ale i efektywne. W ciągu wieków te dwie funkcje były rozdzielone: ciało kobiety miało być estetyczne – miało dostarczać przyjemności wizualnej i seksualnej, ciało mężczyzny zaś miało być efektywne – miało sprostać wymogom walki o władzę i wszelkiego rodzaju dobra. Obecnie także mężczyźni uwikłani są w estetyczną grę własnym wizerunkiem, natomiast kobiety, na równi z mężczyznami walczą o władzę i pieniądze, co jest wynikiem emancypacji, równouprawnienia płci.

Mamy zatem wybór czy chcemy być postrzegani jako kobieta, czy jako mężczyzna, jako męska kobieta, czy kobiecy mężczyzna. Ale opcji jest wiele więcej i wywodzą się one bezpośrednio z marginesów, z tego, co od wieków postrzegano jako marginalne, spuszczać bądź to zasłonę milczenia, bądź traktując w kategoriach grzechu, czy wynaturzenia, bądź medykalizując problem. Jednak marginesy w relacjach społecznych przesunęły się stanowiąc nieraz centrum zainteresowań od kultury popularnej po naukę. *Spółeczna teoria queer* powstała w wyniku wprowadzenia do współczesnej refleksji socjologicznej wątków *queer theory*, zapoczątkowanej pracami Judith Butler czy Eve Kosofsky-Sedgwick. Jej znaczenie polega przede wszystkim na ukazaniu uniwersalnego charakteru refleksji podejmowanej z perspektywy *queer*, a zatem z perspektywy wyznaczanej pozycjami marginesu, odmienności, „dziwactwa”. Owa dziwność czy może lepiej kuriozalność (*queerness*) jawi się w tym ujęciu jako powszechne doświadczenie każdej i każdego z nas, wynikające z faktu, że w praktyce życiowej każdego człowieka istnieją momenty normatywnej nieciągłości, a zatem sytuacje,

³⁴⁴ <http://info.wyborcza.pl> 25.09.2011.

w których nie realizujemy w pełni kulturowych preskrypcji, zachowując się, mówiąc, pragnąc w sposób nienormatywny. Rzadko chodzi o wielkie zerwania i radykalne transgresje, częściej o małe niekonsekwencje, codzienne drobne przekroczenia norm, które dzięki swemu niepozornemu charakterowi pozostają niezauważalne i niewidzialne³⁴⁵. Istnieje duże przyzwolenie społeczne dla zachowań, które jeszcze pół wieku temu uważane były za patologiczne i objęte były nierzadko jednostką chorobową. Owo przyzwolenie jest wręcz wyznacznikiem naszej kultury osobistej, aby tylko wspomnieć o fenomenie poprawności politycznej. Posiadanie przyjaciela geja, czy przyjaciółki lesbijki pokazuje jak jesteśmy nowocześni, otwarci i co tu dużo mówić – modni. Występy drag queen gromadzą coraz większą publiczność, także heteroseksualną. Wizyta w dzielnicy czerwonych latarni to główna atrakcja Amsterdamu, której nie możemy przegapić. Peep-show, go-go to atrakcje nieobce nowoczesnemu mężczyźnie. Możliwości są prawie nieograniczone – prawie, bo istnieje jedna, podstawowa zasada uprawniająca nas do korzystania z życia pełnymi garściami – musimy być atrakcyjni, nasze ciało musi być atrakcyjne, a więc przede wszystkim młode, piękne, wysportowane, szczupłe. Przy całej wolności ciała, która zdaje się być tak charakterystyczna dla współczesności, oczywistym jest, że nasze ciała są zniewolone, paradoksalnie, chyba tak, jak nigdy wcześniej. Nigdy wcześniej bowiem starość, starzenie się ciała nie były uznawane za coś niegodnego, coś chorego, starość była naturalną kolejną rzeczą, ale już nie jest.

Ciało jest zasadniczym elementem projektu naszej tożsamości, ta zaś zależy od nas i przez nas może być kształtowana. Nasze ciało zależy zatem od tego, jaki projekt siebie przyjmujemy, jaki wizerunek siebie zaprojektujemy. Tożsamość nie jest czymś danym, ale fenomenem, który stale winniśmy kształtować. Ciało jest plastyczne i powinniśmy je modelować, tak, aby uzyskać i utrzymać pożądany wygląd bez względu na to, jaki był nam dany „materiał wyjściowy”. *Nie oznacza to oczywiście, że obiektywnie znikają ograniczenia związane z cielesnością. Pewne jej definicyjne wyznaczniki jak pojedynczość, pionowa postawa, kluczowa rola twarzy pozostają niezmiennie. Chodzi raczej o to, że kultura neguje już ciało jako niezmienną determinantę. Zmienia się w związku z tym jego postrzeganie. Wartościowy nie jest już absolutny szacunek do ciała jako boskiego daru i brak ingerencji w jego kształt, ale raczej praca nad tym kształtem, modelowanie go według panujących standardów. Ciało okazuje się przestrzenią, w której można się wykazać. Wysiłek włożony*

³⁴⁵ J. Kochanowski, *Dusza więzienie ciała. Perspektywa społecznej teorii queer*. (w:) J. Bator, A. Wieczorkiewicz (red.), *Ucieleśnienia II...*, s. 310.

w nadanie mu odpowiedniego kształtu zostanie potem nagrodzony w przestrzeni społecznej uwagą, sympatią i seksualnym pożądaniem³⁴⁶.

Ciało zawsze podlegało władzy, ale obecnie podlega jej w szczególny sposób; możemy z naszym ciałem zrobić prawie wszystko, ale pewnym jest, że coś musimy z nim robić, nie możemy naszego ciała pozostawić samemu sobie. Sport, kosmetyki, operacje plastyczne – wszystkie te elementy są częściami wielkiego mechanizmu przemysłowego będącego na usługach nas, projektujących własny wizerunek. Bycie oglądanym wyznacza nasze miejsce w świecie, trawestując znane powiedzenie Kartezjusza – jestem widziana/widziany więc jestem/ jestem oglądana/oglądany więc jestem. Atrakcyjność naszego ciała wyznacza nasze miejsce w świecie społecznych zależności, od atrakcyjności naszego ciała zależy czy jesteśmy w centrum, czy na peryferiach tego świata. Bez względu na to, czy kontaktujemy się w realu, czy w świecie wirtualnym, to nasze ciało świadczy za nas – nasze zdjęcie jest pierwszym, co widzą inni członkowie portali społecznościowych i ono decyduje o naszej w sieci popularności, lub jej braku.

Wojciech Klimczyk w książce „Erotyzm ponowoczesny” wymienia kilka najważniejszych zaleceń, którym każda jednostka musi sprostać, a dotyczących właśnie ciała. Są to: atrakcyjność, determinacja, otwartość i elastyczność. *Jednostka styka się na co dzień, mimo pozornej różnorodności przekazów, z pewnym konkretnym modelem cielesności, który wbrew pozorom nie różni się w swoich podstawowych wyznacznikach dla kobiet i mężczyzn. Chodzi przede wszystkim o ciało dynamiczne, szczupłe i młode. Co ciekawe, dotyczy to każdego etapu życia, co wywołuje istotny paradoks, że także ciało stare ma być młode. Ponowoczesność pomimo pluralistycznej retoryki nie wykształca różnych wzorców piękności dla różnych etapów życia, ale wprowadza wzorzec totalny oparty na logice młodości, jędrności i żywiołowości*³⁴⁷. Ciało musi być zadbane, co świadczy o odpowiednim stosunku do samego siebie, a nagrodą jest bycie pożądanym. Przypomina to trochę sytuację społeczną ze szkoły średniej gdzie najładniejsi chłopcy i dziewczęta zdobywają największą popularność, tyle że ta prosta zasada rozciągnięta jest na całość stosunków społecznych. Klimczyk zauważa również, że ciało musi być wpisane w bardzo precyzyjny projekt, stąd tak wielkim powodzeniem cieszą się wizażyści, którzy mogą nam pomóc we właściwym zaprojektowaniu siebie (w tendencję tą wpisują się wszelkie programy, w których kobiety poddają się kolejnym zabiegom, także chirurgicznym, aby zyskać odpowiedni wygląd, czego wyznacznikiem jest sonda uliczna i oceny przypadkowych przechodniów, trywializując –

³⁴⁶ W. Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*. Wyd. Universitas, Kraków 2008, s. 97-98.

³⁴⁷ W. Klimczyk, *Erotyzm...*, s. 106.

miarą naszej atrakcyjności, tyczy się to zwłaszcza kobiet, jest gwizdzący za nami pracownik budowlany).

Ciało winno być również gotowe, zawsze i wszędzie, aby się zaprezentować. Stąd tak duża popularność fotografii, która, jak już zauważyłam, stanowi sedno kreacji naszego wirtualnego wizerunku. Ciało powinno być też i elastyczne, a więc podatne na zmiany; *realizuje się przez ćwiczenia na siłowni, kulturystykę, czy ogólnie modę na wysiłek fizyczny. Chodzi o to, żeby nadać ciału odpowiedni kształt i nie pozwolić mu potem go utracić. Najważniejsze to nie stracić kontroli, nie pozwolić się cielesności wymknąć*³⁴⁸. Zaiste – dusza jest więzieniem ciała.

Tych kilka przykładów pokazuje jak mocno ciało poddane jest władzy. Ciągłe kontrolowane, kreowane, poddawane zabiegom pielęgnacyjnym i upiększającym – ciało stoi w centrum zainteresowania mediów, a te kreują nasz do ciała stosunek. Ciało jest tak ważne, gdyż jest platformą konsumpcji; jeśli ciało jest ekspresją naszej tożsamości, to aby ową tożsamość w pełni wyrazić, musimy ciało ukształtować wedle wcześniejszego projektu. Podstawowe ramy projektu naszego ciała pochodzą od producentów znanych marek kosmetyków, czy odzieży. Ciało w tym kontekście staje się świątynią konsumpcji, konsumpcji, której dokonujemy w imię własnej wyidealizowanej tożsamości. *Moje pragnienia, moje marzenia, moje nadzieje – wszystko to wydaje się być właściwym i oczywistym punktem odniesienia dla jednostki, która usiłuje projektować swoje życie, tymczasem właśnie ten odruch jest wykorzystywany do dyskretnego i dzięki temu niezwykle skutecznego sposobu sprawowania władzy nad człowiekiem. Ciało odgrywa w tym procesie rolę kluczową. Jest podstawowym przedmiotem normatywnych oddziaływań władzy, którą Foucault nazywa władzą dyscyplinarną: „[chodzi] o obróbkę detaliczną [ciała], o wywieranie nań subtelного przymusu, działanie na poziomie czysto mechanicznym, na ruchy, gesty, postawę, tempo, o różniczkową władzę nad aktywnym ciałem (...) Metody te, pozwalające na drobiazgową kontrolę czynności ciała, zapewniające ciągle ujarzmianie jego sił i narzucające mu relację „przydatność – podatność” można by nazwać dyscyplinami. (...) Kształtuje się wówczas polityka przymusu, która polega na pracy nad ciałem, przemysłanej manipulacji jego częściami, ruchami, czynnościami. Ciało ludzkie dostaje się w tryby maszynierii władzy, która dokonuje rewizji, rozbiera na części i ponownie je składa*”³⁴⁹. Nadzorca jest w nas samych, to nasze własne pragnienia ujarzmiają nasze ciała. Możemy

³⁴⁸ *Ibidem.* s. 113.

³⁴⁹ J. Kochanowski, *Dusza więzieniem ciała. Perspektywa społecznej teorii queer.* (w:) J. Bator, A. Wieczorkiewicz (red.), *Ucieleśnienia II...*, s. 315-316.

wybrać projekt siebie, wizerunek, ale nie możemy wybrać posiadania owej potrzeby kreacji – ta jest aż nazbyt oczywista, w pełni zinternalizowana. W ten sposób ciało podlega władzy, choć my często pozostajemy nieświadomi tego faktu – subtelne mechanizmy o wiele lepiej wypełniają funkcję kontrolną niż sprawny zarządca z batem – ten jest widzialny, uświadomiony, ma nad nami władzę, ale nie może nami manipulować. Telewizja, kino, prasa, Internet – wszędzie tam znajdujemy modele piękna, do których winniśmy dążyć, podsuwa nam je władza w postaci wielkich korporacji, wielkiego mechanizmu pozostającego na usługach „doskonalenia” ciała i utrzymania go w stanie wiecznej młodości.

Współczesne miasta podlegają władzy w stopniu niespotykanym wcześniej; władza jest reprezentowana przez wszechobecne kamery, przed którymi trudno się ukryć. Strategia władzy jest przebiegła – jesteśmy obserwowani, ale wiemy, że to dla naszego dobra, bezpieczeństwa. Podobnie kontrolowani jesteśmy przez instytucje finansowe, które kontrolują nasze wydatki, ewentualne zadłużenie. Jednocześnie w środku kamiennej pustyni zionie pustka – miasta funkcjonują dziś w sytuacji paradoksalnej: z jednej strony mieszka w nich coraz więcej ludzi, z drugiej zaś – centra pustoszeją. Zmienia się układ miasta z centralnego ułożenia wokół rynku na postać pozbawioną miejsc centralnych, na rzecz wielości, równouprawnienia ośrodków. W stolicach europejskich, w miastach amerykańskich zadziwia nas i ujmuje wieloetniczność, współlistnienie wielu narodów i kultur. Richard Sennett hamuje jednak nasz entuzjazm: *A tymczasem na MacDougal Street turyści głównie przyglądają się sobie nawzajem; Włosi zajmują przestrzeń powyżej sklepów, gawędzą z sąsiadami z budynków naprzeciwko, jak gdyby tam w dole nikogo nie było. Wzdłuż drugiej Alei przeplatają się Latynosi, Koreańczycy i Żydzi, lecz gdy się tamtędy idzie, to niczym przez etniczny palimpsest, w którym każda grupa ściśle trzyma się własnego skrawka*³⁵⁰.

Narody, kultury, religie nie współlistnieją, ale funkcjonują równolegle, często nie mając ze sobą żadnego kontaktu – anonimowość – czyż ona nie jest jednym z wyznaczników podstawowych kultury masowej? Im większe miasto, tym większa anonimowość, pozorna wolność przekonań i potrzeb. A jednak wszyscy poddani jesteśmy jednemu mechanizmowi władzy. To władza dyktuje nam, w co i gdzie mamy się ubierać, co i gdzie mamy jeść, jak mamy wyglądać i gdzie mieszkać, te elementy tworzą spójną całość, markę, która firmuje nas i nasz sposób życia. W tym sensie władza jest globalna.

³⁵⁰ R. Sennett, *Ciało i ...*, s. 281.

ZAKOŃCZENIE

STRATEGIE OPORU

Chcemy, żeby władza wróciła w ręce ludzi jako zbiorowości. Chcemy Wyzwolić ulicę.

Z materiałów propagandowych RTS

Jeśli chcecie zmienić miasto – musicie przejąć kontrolę nad ulicami.

Napis na plakacie

Celem mojej pracy było ukazanie zasadniczych powiązań między władzą, a przestrzenią miejską, w jaki sposób władza, w danym miejscu i czasie determinuje, kształtuje przestrzeń miasta. Tym samym władza, poprzez przestrzeń miasta, kieruje ludzkim ciałem; władza kształtuje miejską przestrzeń w celu zawładnięcia ciałem człowieka. I tak; jedne ciała są wykluczane z przestrzeni publicznej – bo o tej tu mowa – inne uprzywilejowane. Ciało musi „znać swoje miejsce”, co jest szczególnie istotne dla władz totalitarnych, można wręcz określić proporcję – im mniej demokratyczna władza tym większą kontrolę stara się ona sprawować nad ciałami podwładnych. Ciało „musi znać swoje miejsce” także w tym sensie, iż musi dokładnie znać, odczuwać siłę władzy – i znów, im bardziej autorytarna władza, tym bardziej bezkrytycznego posłuchu się domaga. Autorytaryzm władzy zaś przejawia się – o czym była wielokrotnie już mowa w poprzednich rozdziałach – w kształcie, a przede wszystkim warstwie semiotycznej architektury. Nie bez przyczyny wszystkie znane totalitaryzmy tak chętnie posługują się monumentalną bryłą w celu podkreślenia swej potęgi.

Dokonania w interesującej mnie dziedzinie przestrzeni miejskiej krajów socjalistycznych, czy III Rzeszy nie pozostawiają złudzeń – władza to siła, a siła musi się przejawiać, nie pozostawiać obywatelom złudzeń, muszą ją – władzę – odczuwać na co dzień. Architektura, przytłaczająca swym ogromem, spełnia doskonale funkcje stabilizatora społecznych zachowań – potęga wyrażona w bryle gmachu, jest tak monumentalna, że nie sposób nawet myśleć o próbie buntu. W przypadku rzeczywistości współczesnej – demokratycznej, sprawa nie wydaje się tak prosta, ale w poprzednim rozdziale starałam się ukazać, w jaki sposób władza w państwach współczesnych, zachodnich i demokratycznych, nadal realizuje swoje cele; powszechny panoptyzm, korporacje stymulujące konsumpcję, wszechobecne ekrany tejże konsumpcji i równie wszechobecna pustka są narzędziami w ręku władzy gwarantującymi ład społeczny. Z powyższych stwierdzeń wyłania się dość czarna wizja rzeczywistości, w której jesteśmy zniewoleni przez macki władzy-wiedzy, jesteśmy

marionetkami władzy, a przestrzeń publiczna determinuje w pełni nasze zachowania, potrzeby, a wręcz – myśli. Rzeczy jednak nie mają się tak źle, jak można by było przypuszczać i aby posłużyć się hasłem przeczytanym na murze: „Nie wąż nigdy, że mała grupa troskliwych ludzi mogłaby zmienić świat. Tak naprawdę, to jedyna rzecz, która go kiedykolwiek zmieniała”. Mimo wszechogarniającej władzy, władzy kształtującej i kontrolującej miasto i jego mieszkańców, w przestrzeni istnieje opór, widoczna próba buntu przeciw władzy. Strategia wizualnego oporu na dobre już zdomowała się we współczesnych miastach, a jej narzędzia to przede wszystkim graffiti, wlepka i szablon – techniki, którymi posługuje się street art (il. 13-21³⁵¹).

Początków street art.'u możemy dopatrywać się w pierwszych mozolnych staraniach człowieka, aby w sposób plastyczny zmanifestować swą obecność – dokładnie te same cele przyświecały/przyświecają autorom tagów (*słowo „Tag” dla Demetriusa* – pierwszego autora tagów, pokrywającego swoim podpisem ściany, wagony metra, słowem – miejsca w których się znalazł podczas swojej pracy kuriera w Nowym Jorku – *i jego naśladowców, oznacza krótką ksywkę, w języku angielskim ma kilka znaczeń: najprostszym z nich jest „etykieta”, inne to: „identyfikator”, „pointa”, ale pośród nich znajdujemy również „grę w berka”, a dokładnie – dotknięcie kogoś w trakcie tej zabawy. Tagowanie było rodzajem etykietowania przestrzeni, oznaczaniem jej własnym kodem*³⁵²). Jak czytamy w tekście Izabeli Paluch „Na szarym murze domu” znajdującym się w albumie „Polski street art.”: *Pierwotnie mianem graffiti określano anonimowe napisy i rysunki, wyrzeźbione na murach starożytnych miast, takich jak Pompeje czy Rzym, zazwyczaj o treści politycznej, nierzadko zabarwionej humorem. Określenie to stosowano również do naniesionych w podobny sposób wzorów ozdobnych na naczyniach i kamieniach. Nazwa wywodzi się od starożytnej sgraffito (lub sgraffito) – sposobu dekoracji ceramiki, a później techniki malarskiej popularnej w okresie renesansu, która polegała na częściowym zdrapaniu barwnych warstw tynku lub glazur. W języku włoskim graffiare oznacza „drapać” lub „skrobać”, co tłumaczy nazwę starożytnych działań komunikacyjnych w przestrzeni publicznej, anonimowe napisy i rysunki były bowiem wydrapywane na murach, tabliczkach, dzbanach. Ponieważ starożytne znaleziska stanowią unikalny zapis ówczesnej mowy potocznej, dosyć często pojawiają się odwołania do innej etymologii słowa graffiti – greckiego czasownika graphein, czyli „pisać”*³⁵³. Ten krótki rys najgłębszej historii zjawiska miał jedynie unaocznąć ważkość działań wizualnych

³⁵¹ Ilustracje 13-20 ukazują realizacje Banksego brytyjskiego artysty ulicznego o nieznanej tożsamości, jednocześnie najbardziej znanego przedstawiciela street artu.

³⁵² E. Dymna, M. Rutkiewicz, *Polski Street art*. Wyd. Carta Blanca, Warszawa 2010, s. 358.

³⁵³ *Ibidem*. s. 357.

w przestrzeni miejskiej, a znajdujących się poza prawem – zarówno w odległych epokach, jak i współcześnie samowolne ozdabianie murów, czy umieszczanie na nich informacji było działalnością nielegalną.

Dla mnie interesujące są szczególnie działania, określane mianem street artu, podejmowane w przestrzeni współczesnych miast. Jak to już jednak zaznaczyłam street art ma głębokie korzenie tkwiące w naturalnych potrzebach człowieka jakimi są ekspresja, komunikacja, a przede wszystkim manifestacja własnego ja, własnej indywidualności, która wykracza poza ramy narzucone przez władzę.

Próba oswojania przestrzeni z jaką mamy do czynienia w działaniach sytreartowskich, jest również próbą odzyskania przestrzeni. Można wręcz przyjąć założenie, że te dwie potrzeby – potrzeba oswojenia i odzyskania – były pierwotne dla graffiti, wlepek, szablonów. W polskiej historii, takie „odzyskanie przestrzeni” jest głęboko zakorzenione w ramach podejmowanych walk wyzwoleniczych. Podczas II wojny światowej w Polsce istniał ruch oporu podejmujący działania zakrojone na szeroką skalę, działania militarne, bojowe, ale także propagujący tak zwany „mały sabotaż”. „Mały sabotaż” mógł być i był z powodzeniem podejmowany także przez ludność cywilną, a polegał między innymi na lekceważeniu zaleceń okupanta, czy opieszałej na jego rzecz pracy. Aleksander Kamiński jako redaktor naczelny podziemnego „Biuletynu Informacyjnego” tak pisał na jego łamach: *Każdy z nas – mężczyźni, kobiety, młodzież, zorganizowani chodzący luzem – każdy z nas musi wziąć czynny udział w akcji „małego” sabotażu. Sabotażu, który nie narazi nikogo na szkody, a jednocześnie utrudni wybitnie codzienne życie okupanta*³⁵⁴. Do działań podejmowanych w ramach „małego sabotażu” miały należeć tak zwane „psie figle” czyli przyklepanie na murach, parkanach, słupach ogłoszeniowych antyniemieckich wierszy, aforyzmów, dowcipów. Nalepki z czasem zyskują na wartości, gdyż cechują się wyjątkowo łatwą dostępnością: krótka i dobitna treść pozwalała na uchwycenie sensu, nie zatrzymując się w marszu; przechodzień nie musiał się zatrzymywać i czytać treści, ale ta wbijała się klinem w jego świadomość, czy tego chciał, czy nie. Pierwszym znakiem oporu na ulicach Warszawy była litera V symbolizująca zwycięstwo z angielskiego „victory”. Szybko pojawiły się kolejne wizualne znaki nawołujące do walki z okupantem: (...) z inspiracji brytyjskiej w 1941 roku walkę ekonomiczną z okupantem obrazował rysunek żółwia, występujący także pod postacią akronimu pPp („pracuj, Polaku, powoli”). W 1942 roku do ikonografii AK dołączył znak Polski Walczącej (PW), z charakterystyczną kotwicą, symbolizującą solidarność,

³⁵⁴ A. Kamiński (w:) I. Paluch, *Na szarym musze domu*. (w:) E. Dymna, M. Rutkiewicz (red.), *Polski...*, s. 359.

*nieustępliwość i niosącą Polakom nadzieję na odzyskanie niepodległości. Znak został wybrany spośród propozycji zgłoszonych na konspiracyjny konkurs, ogłoszony przez Biuro Informacji i Propagandy KG AK*³⁵⁵. Kolejny rozdział w polskiej historii ulicznych strategii oporu zajmuje Solidarność.

Maksyma Le Corbusiera „We must kill the street” jest kwintesencją działań podejmowanych na całym świecie przez architektów i urbanistów przy wsparciu władzy. Nie jest moim zamiarem oskarżanie urbanistów czy architektów o działanie skierowane przeciw społecznościom lokalnym, lecz faktem jest, iż realizacje utopii – jak Brazil – ale także wprowadzanie zmian przez architektów, bez porozumienia ze społecznością zamieszkującą daną dzielnicę ma posmak symbolicznej walki, w której siły nigdy nie są rozłożone równo. Władza sygnuje zmiany, wspiera je ekonomicznie, legitymizuje w sensie prawnym. To, co wykracza przeciw władzy jest nielegalne, a zatem podlega depriwacji, ale również deprawacji; działania wykraczające przeciw prawu, są wszak przestępstwem. Ulica zatem, jej żywotne siły, muszą być nie tylko poddane władzy, ale muszą zostać zneutralizowane ostatecznie, aby wprowadzić prawo. Ulica jako byt żywy przejawia te wszystkie elementy, jakie przejawia samo życie – jest niezdeterminowana, nieprzewidywalna.

Poprzednie rozdziały mojej pracy zorientowane były na ukazanie wszechstronnej roli władzy w kształtowaniu miast kultury zachodniej na przestrzeni dziejów od Starożytnej Grecji po dziś dzień. Jednak ulica nie daje się łatwo usidlić i wytworzyła własne alternatywne sposoby, strategie oporu przeciwko dominacji struktur władzy. Władza posiada wszystkie możliwe atuty, aby ulicę sobie podporządkować, jednak nie jest tak, że ulica skazana jest z góry na porażkę, czego dowody, mam nadzieję przedstawić poniżej. Żywotność ulicy jest bowiem tak duża, że mimo oczywistej przewagi władzy, ulica jest w stanie wytworzyć osobne strategie oporu skutecznie przeciwstawiające się dominacji ekonomicznej, prawnej czy politycznej.

Robert Moses – jeden z największych wizjonerów modernizmu – mawiał: *Kiedy działasz w zbyt gęsto zaludnionym metropolis, jesteś zmuszony wyrębać sobie drogę tasakiem*³⁵⁶. Dla Mosesa, i jemu podobnych wizjonerów, kwestie społeczne nie miały znaczenia; urbanistyka to przede wszystkim sztuka kształtowania przestrzeni w sensie estetycznym i/lub funkcjonalnym ze względu na komunikację miejską, jednak pozycja mieszkańców, szczególnie dzielnic biedy jest znikoma – używając dość eufemistycznych sformułowań. Moses wydaje się doskonale realizować poglądy Le Corbusiera: *harmonijne*

³⁵⁵ *Ibidem.* s. 360.

³⁵⁶ E. Rewers, *Post-Polis...*, s. 263.

*miasto musi być najpierw zaplanowane przez ekspertów, którzy rozumieją naukowy sens urbanistyki; albo: eksperci opracowują swoje plany w absolutnej niezależności od tendencyjnych nacisków i szczególnych interesów; kiedy ich plany zostaną sformułowane, muszą być realizowane bez sprzeciwu; lub też: musimy budować na oczyszczonym terenie*³⁵⁷. To ostatnie sformułowanie nawiązuje bezpośrednio do doświadczeń takich twórców przestrzeni miejskiej jak Georges-Eugene Haussmann (który zmodernizował Paryż za Napoleona III) czy Ildefonso Cerda – twórca Barcelony. Jak pisze o tym Ewa Rewers w „Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta” takie postawienie sprawy – tworzenie nowego świata na ruinach dawnego – bierze się z *kartezjańskiej metafizyki fundamentów*, czyli *rozpoczynania budowy od usunięcia pozostałości starego gmachu oraz dawnych, także religijnych utopii budowania Celestial City na ziemi. To, co jednym wydawać się może figurą dystonii, inni, jak łatwo zauważyć, wskażą jako punkt wyjścia nowoczesnej utopii miejskiej. Dlatego zapewne modernistyczne projekty miast, perfekcyjnie uporządkowane, geometryczne przestrzenie prezentujące „chłodne piękno”, lecz wyludnione, jak np. projekt Antonia Sant’Elii, budziły już u współczesnych mieszane uczucia. Jak wszystkie utopie miejskie obiecywały, że dzięki odpowiedniemu rozplanowaniu przestrzeni, formom architektonicznym podporządkowanym funkcjom społecznym obiektów, można zmienić ludzkie życie i inicjować nowe relacje społeczne. Zmiana oznaczać miała oczywiście postęp, lecz najnowsze technologie służyły przede wszystkim do segregowania form życia społecznego, przestrzennego separowania warstw i klas społecznych zgodnie z wizją architekta, a nie mieszkańców miasta*³⁵⁸.

Takie stawianie sprawy technicznie rzucającym się w oczy egotyzmem planistów przestrzeni: oni sami najlepiej bowiem zdawali się wiedzieć, czego potrzeba mieszkańcom i to bez jakiegokolwiek próby z nimi porozumienia. Tu pozwolę sobie na ponowne zacytowanie Le Corbusiera, aby unaocznic ów egotyzm twórców przestrzeni miejskiej: projektowanie miasta jest zajęciem zbyt ważnym, by pozostawić je mieszkańcom. Przekonanie Le Corbusiera przywodzi na myśl średniowieczną koncepcję boskiego architekta i poważanie jakim właśnie architekci cieszyli się w tej epoce, gdyż – jak wierzono – czynili podobnie jak czynił Bóg stawiając gmach świata – architekci powtarzali czyn Boga tworząc katedrę – Boskie Jeruzalem, siedzibę Jednego Boga na ziemi. Jednak po tym jak Nietzsche ogłosił „śmierć Boga” architekci, czy planiści nie powtarzali już niczyjego gestu stworzenia, ale tworzyli ex nihilo, sami będąc jedynymi i ostatecznymi kreatorami rzeczywistości miejskiej.

³⁵⁷ Ibidem. s. 262-263.

³⁵⁸ Ibidem s. 262.

Śledząc zagadnienie na przykładzie działalności Roberta Mosesa można zauważyć ogólną tendencję podporządkowującą jedne klasy społeczne wymaganiom klas wyższych. I tak w roku 1959 władze Nowego Jorku rozpoczęły realizację Cross Bronx Expressway projektu Mosesa. Projekt przewidywał wybudowanie autostrady łączącej New Jersey z Long Island. Mimo możliwych alternatyw Moses zdecydował się przeprowadzić autostradę przez sam środek Bronx'u, gęsto zaludnionego przez gorzej sytuowane (w każdym tego słowa znaczeniu: ekonomicznym, społecznym i politycznym) grupy etniczne. Bronx był zamieszkały głównie przez *blu collar workers*, którzy tworzyli sieć relacji lokalnych o charakterze rodzinnym czy towarzyskim – krótko mówiąc, ludzie ci tworzyli lokalną społeczność ze wszystkimi społecznymi relacjami i więziami, a których podstawę stanowiła przestrzenna bliskość. Tasak Mosesa podzielił Bronx rujnując w dużej mierze stworzony przez mieszkańców mikroświat. *W konsekwencji zburzono setki mieszkalnych i handlowych budynków. Narastające zanieczyszczenia i hałas związany z ruchem drogowym zmusiły wielu mieszkańców do opuszczenia lokali położonych w pobliżu autostrady, co z kolei spowodowało gwałtowny spadek cen nieruchomości. Nieomal równolegle Moses wyburzył starą zabudowę Bronx'u, którą uznawał za slumsy niegodne nowej metropolitarnej elegancji. W latach 60. i na początku lat 70. XX wieku zniszczono około 60 tysięcy mieszkań i wysiedlono około 170 tysięcy ludzi – prawie 40 procent z nich miało inny niż biały kolor skóry*³⁵⁹. Taka ingerencja w miejską przestrzeń musiała pociągnąć za sobą reperkusje społeczne: w roku 1977 przez najbiedniejsze dzielnice Nowego Jorku przeszła fala zamieszek, a zdewastowany Bronx stał się symbolem biedy i zaniedbania.

Przemoc, alienacja i wykluczenie społeczne stały się kanwą nowo powstającej muzyki, tańca i działań wizualnych w przestrzeni miejskiej. *Na słynną modernistyczną maksymę autorstwa Le Corbusiera „We must kill the street” ulica odpowiedziała pełnym życia światem hip-hopu*³⁶⁰. Ulica podnosi głowę; początkowo są to działania pełne desperacji, jak zamieszki czy rozboje. Z czasem jednak ulica wytwarza własne strategie oporu, które w różnych formach nadal są obecne na ulicach miast całego świata. Muzyka hip-hop czy rap, *brake dance* i graffiti zdobyły osobne miejsce na polu kultury i sztuki. Istnieją one także, a może należałoby rzec przede wszystkim w spopularyzowanej, komercyjnej formie. Zarówno formy muzyczne jak i wizualne zostały skomercjalizowane, wchłonięte przez wszechżerny rynek. Jednak zarówno w przypadku muzyki, tańca jak i form plastycznych istnieje ich niszowa,

³⁵⁹ J. Dąbrowski, *Modernistyczny tasak vs. Puszka spreju*. „Arteon” 4, 2010, s. 24.

³⁶⁰ *Ibidem*. s. 25.

alternatywna odsłona wierna ideałom, z których te wyrosły w latach siedemdziesiątych. Dla mnie najbardziej interesujące pozostają wizualne formy buntu.

Graffiti stało się jednym z plastycznych sposobów na wyrażanie sprzeciwu wobec władzy, obok wlepek i szablonów. Graffiti stało się obecne na ulicach miast wszystkich regionów świata. *Jedynym wyjątkiem* – jak zaznacza Rafał Drozdowski w książce „Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących” – *są tu chyba miasta Azji Południowo-Wschodniej, w których od początku przyjęto zasadę „zero tolerancji dla graffiti” i w których twórcy graffiti narażeni są na kary finansowe idące w tysiące dolarów oraz na kary więzienia o podwyższonym „resocjalizacyjnym” rygorze*³⁶¹. Można zaryzykować twierdzenie, że im mniej demokratycznie rządzone państwo, tym mniejsze przyzwolenie dla działań nielegalnych grup zawłaszczających przestrzeń miejską. Graffiti, wlepka czy szablon są narzędziami w walce z władzą, gdzie stawką jest właśnie przestrzeń miasta, czy dzielnicy. Naomi Klein w książce „No Logo” jednoznacznie stwierdza, że współczesna przestrzeń publiczna staje się łupem ponadnarodowych korporacji. Korporacje zawłaszczają i faktycznie prywatyzują przestrzeń miasta, zagęszczają ją korporacyjnymi znakami towarowymi i wdzierającymi się w naszą świadomość reklamami zewnętrznymi³⁶². Pusta przestrzeń przestaje istnieć, a fasady domów przesłaniane są kolejnymi emblematami światowych korporacji. Przestrzeń publiczna podlega także gettyzacji ze względu na ekonomiczne podziały: podział na biedne i bogate dzielnice to jedno, innym aspektem ekonomicznych podziałów jest dostępność przestrzeni publicznej, podlegająca jednak restrykcjom natury symbolicznej: ukształtowanie przestrzeni, nadanie jej odpowiedniego „tonu” powoduje wyraźne wymogi, co do preferowanych użytkowników.

Powołując się raz jeszcze na książkę „Obraza na obrazy” Rafała Drozdowskiego, za autorem można stwierdzić, co następuje: *Używając terminu „odzyskiwanie przestrzeni publicznej”, sugeruje się istnienie otwartego konfliktu, w którym stawką jest dla jednych obronienie statusu przestrzeni publicznej jako przestrzeni (rzeczywiście) publicznej (otwartej, egalitarnej, niepodporządkowanej funkcjonalnie niczym partykularnym interesom), dla drugich natomiast – jej zabór (prywatyzacja, półzamknięcie, „semantyczne ocenianie” itd.)*³⁶³. Można zatem stwierdzić, iż nielegalne działania wizualne w przestrzeni miejskiej (te najbardziej mnie interesujące czyli graffiti, wlepka, czy szablon) są nie tyle zawłaszczaniem, co odzyskiwaniem owej przestrzeni przez jej prawowitych użytkowników. Prawo głosu

³⁶¹ R. Drozdowski, *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Wyd. Zys i S-ka, Poznań 2009, s. 92.

³⁶² N. Klein, *No logo...*

³⁶³ R. Drozdowski, *Obraza...*, s. 88.

w przestrzeni publicznej winno bowiem należeć nie do tych, którzy posiadają władzę, czyli przewagę polityczną i/lub społeczną, ale do faktycznych użytkowników przestrzeni – mieszkańców miast. Tymczasem przestrzeń jest zawłaszczana przez koncerny, prywatyzowana i cenzurowana. Władza ma środki i metody, które pozwalają przestrzeń publiczną kształtować i kontrolować a przeciw nim występują jednostki „uzbrojone” w puszkę spreju.

Władza-wiedza jest immanentna i przenika wszystkie poziomy życia społecznego. Przenika również, kształtuje przestrzeń miejską. Miasto kreowane przez władzę stanowi przestrzeń zaprogramowaną tak, aby kierować ciałem w określony sposób. Przestrzeń miasta jest namacalną realizacją władzy, władzy, która ujarzmia ciało. Ale także mieszkańcy mogą kreować miejską przestrzeń, walcząc o swoje prawa, o realizację projektów, które są społecznie uprawnione. Jednak śledzenie historii relacji społeczność – władza, zawsze doprowadza nas do stwierdzenia, że to ta ostatnia ma uprzywilejowane prawo decydowania o tym, co w mieście dozwolone, o tym, jak miasto będzie się zmieniało. Przykładem może służyć projekt Joanny Rajkowskiej – Dotleniacz (il.22, 23), instalacja zrealizowana przez artystkę na Placu Grzybowskim w Warszawie. Wzbogacony tlenem sztuczny staw, trawnik i futurystyczne ławki stały się elementami zagospodarowania placu. Aparatura instalacji tworzyła bulgoczące bąbelki gazu w stawie i sztuczną mgiełkę, unoszącą się nad taflą wody, a także charakterystyczną woń ozonu, prawie kompletnie rozkładającego się na normalny tlen w wyniku ozonowania wody stawu. Zestaw uzupełniał obszerny trawnik naokoło stawu i obecność wodnych roślin. Celem budowy placu była integracja okolicznych mieszkańców. Cel został osiągnięty. Na zimę instalacje rozebrano, ale władze obiecały ją odbudować. Wbrew woli mieszkańców, instalacja nigdy nie została oddana do ponownego użytku. Naczelnik wydziału estetyki przestrzeni publicznej w stołecznym Biurze Architektury uznał, że mieszkańcy okolicy nie mogą zawłaszczać przestrzeni placu. Dyskusja odbiła się szerokim echem w mediach, a problemem do dyskusji pozostaje jaki wpływ winna mieć lokalna społeczność na kształt swojej najbliższej okolicy. Czy faktycznie tak zwani „zwykli ludzie” nie mogą decydować o miejscu, w którym mieszkają? Takie poglądy były bliskie Le Corbusierowi, czy Mosesowi, ale czy powinny pozostawać aktualne współcześnie? Na te pytania nie ma łatwej odpowiedzi, ale warto je zadać myśląc o wizji naszych współczesnych i przyszłych miast. Miasto nie jest bowiem li tylko „kamienną pustynią”, ale jest miejscem w którym żyjemy i w którym chcielibyśmy czuć się dobrze, bezpieczni i wolni – jak w domu.

BIBLIOGRAFIA:

- Aldrich R. (red.), *Geje i lesbijki: życie i kultura*. Tłum. P. Nowakowski, Wyd. Universitas, Kraków 2009.
- Aries E., *Człowiek i śmierć*. Tłum. E. Bąkowska, Wyd. PIW, Warszawa 1992.
- Aries E., *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*. Tłum. M. Ochab, Wyd. Marabut, Gdańsk 1995.
- Arystoteles, *Polityka*. Tłum. L. Piotrowski, Wyd. PWN, Warszawa 2001.
- Auge M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Tłum. R. Chymkowski, Wyd. PWN, Warszawa 2010.
- Barthes R., *Mitologie*. Tłum. A. Dziadek, Wyd. KR, Warszawa 2000.
- Baudrillard J., *O uwodzeniu*. Tłum. J. Margański, Wyd. Sic!, Warszawa 2005.
- Benjamin W., *Pasaże*. Tłum. I. Kania, Wyd. Literackie, Kraków 2005.
- Bernhard M. L., *Sztuka Grecka V wieku p. n. e.* Wyd. PWN, Warszawa 1970.
- Białostocki J., *Sztuka i myśl humanistyczna. Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce*. Wyd. PIW, Warszawa 1966.
- Biegański P., *Architektura. Sztuka kształtowania przestrzeni*. Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1974.
- Braun K., *Przestrzeń teatralna*. Wyd. PWN, Warszawa 1982.
- Broniewski T., *Historia architektury dla wszystkich. Starożytność*. Wyd. Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1963.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*. Tłum. I. Kania, Wyd. Domini S.C., Kraków 2006.
- Burszta W. J., Kuligowski W. (red.), *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*. Wyd. Biblioteka Telgte, Poznań 2002.
- Carcopino J., *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu Cesarstwa*. Tłum. M. Pącińska, Wyd. PIW, Warszawa 1960.
- Chaunu P., *Cywilizacja Wieku Oświecenia*. Tłum. E. Bąkowska, Wyd. PIW, Warszawa 1989.
- Czerniak S., Szachaj A. (red.), *Postmodernizm a filozofia*. Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Czyżewski A., *Trzewia Lewiatana. Antropologiczna interpretacja utopii miasta-ogrodu*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Danowicz B., *I był cyrk olimpijski...* Wyd. Iskry, Warszawa 1984.

- Debord G., *Spółeczeństwo spektaklu*. Tłum. A. Ptaszkowska, Wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.
- Declerck P., *Rozbitkowie. Rzecz o paryskich kloszardach*. Tłum. A. Głowacka, J. Kaczmarek, Wyd. Literackie Muza SA, Warszawa 2004.
- Didier J., *Słownik filozofii*. Tłum. K. Jarosz, Wyd. „Książnica”, Katowice 1992.
- Dobrowolski W., Rutkowski B., Sadurska A., Sztetyło Z., Trzeciak P.(red.), *Sztuka Świata*. Wyd. Arkady, Warszawa 1990.
- Douglas M., *Czystość i zmaza*. Tłum. M. Bucholc, Wyd. PIW, Warszawa 2007.
- Drozdowski R., *Obraza na obrazy. Strategie społecznego oporu wobec obrazów dominujących*. Wyd. Zysk i S-k, Poznań 2009.
- Dziamski G., Rewers E., (red.), *Nowoczesność po ponowoczesności*. Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2007.
- Dziechcińska H., *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*. Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 1996.
- Dymna E., Rutkiewicz M., (red.), *Polski Street art*. Wyd. Karta Blanca, Warszawa 2010.
- Eco U., *Semiologia życia codziennego*. Tłum. J. Ugniewska, P. Salwa, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1996.
- Eco U., *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Tłum. M. Kimula, M. Olszewski, Wyd. Znak, Kraków 2006.
- Eliade M., *Sacrum i profanum*. Tłum. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 1999.
- Flaceliere R., *Życie codzienne Grecji za czasów Peryklesa*. Tłum. Z. Bobowicz, J. Tergalski, Wyd. PIW, Warszawa 1985.
- Foucault M., *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak i inni, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Nadzorować i karać*. Tłum. T. Komendant, Wyd. Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Tłum. T. Komendant, Wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Gadamer H. G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*. Tłum. K. Krzemieniowa, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran, Wyd. Inter esse, Kraków 1993.
- Gadamer H. G., *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Wyd. PIW, Warszawa 2000.

- Geremek B., *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego Średniowiecza*. Wyd. Ossolineum, Wrocław 1978.
- Giardina A. (red.), *Człowiek Rzymu*. Tłum. P. Bravo, Oficyna Wydawnicza Volumen, Wyd. Bellona, Warszawa 1997.
- Gidens A., *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Tłum. A. Szulżycka, Wyd. PWN, Warszawa 2007.
- Girard R., *Koziół ofiarny*. Tłum. M. Goszczyńska, Wyd. Łódzkie, Łódź 1991.
- Girard R., *Początki kultury*. Tłum. M. Romanek, Wyd. Znak, Kraków 2006.
- Gleń A., Gutorow J., Jakiel I. (red.), *Miasto. Przestrzeń, topos, człowiek*. Wyd. Uniwersytet Opolski, Opole 2005.
- Goffman J., *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Tłum. H. Datner-Śpiewak, Wyd. KR, Kraków 2000.
- Gwóźdź A., Zawojski P. (red.), *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*. Wyd. Rabid, Kraków 2002.
- Houellebecq M., *Cząstki elementarne*. Tłum. A. Daniłowicz-Grudzińska, Wyd. W. A. B., Warszawa 2005.
- Huizinga J., *Homo ludens*. Tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1985.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*. Tłum. T. Brzostowski, Wyd. PIW, Warszawa 2003.
- Kapuściński R., *Ten Inny*. Wyd. Znak, Kraków 2007.
- Kierunki. Materiały seminarium*. Wyd. Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej manggha, Kraków 2005.
- Klein N., *No logo*. Tłum. H. Pustuła, Wyd. Świat Literacki, Izabelin 2004.
- Klimczyk, *Erotyzm ponowoczesny*. Wyd. Universitas, Kraków 2008.
- Kolankiewicz L. (red.), *Antropologia widowisk*. Wyd. UW, Warszawa 2005.
- Kołąkowski A., *Spengler*. Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Kuderowicz Z., *Nietzsche*. Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1979.
- Laqueur T. W., *Samotny seks. Kulturowa historia masturbacji*. Tłum. M. P. Markowski, Wyd. Universitas, Kraków 2006.
- Le Goff J. (red.), *Człowiek średniowiecza*. Tłum. Radożycka-Paoletti, Wyd. Marabut, Warszawa-Gdańsk 1996.
- Le Goff J., Truong N., *Historia ciała w Średniowieczu*. Tłum. I. Kania, Wyd. Czytelnik, Warszawa 2006.

- Le Goff J., *Kultura średniowiecznej Europy*. Tłum. H. Szumańska-Grossowa, Wyd. PWN, Warszawa 1970.
- Lemert C. C., Gillan G., *Michel Foucault: Teoria społeczna i transgresja*. Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 1999.
- Lewis C. S., *Odrzucony obraz*. Tłum. W. Ostrowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Libera Z., *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*. Wyd. Liber novum, Tarnów 1997.
- Lindqvist S., *Wytępić całe to bydło*. Tłum. M. Haykowska, Wyd. WAB, Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski, Wyd. PWN, Warszawa 1996.
- Majewski T., Zeidler-Janiszewska A., (red.), *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętniania*. Wyd. Oficyna, Łódź 2009.
- Manteuffel T., *Kultura Europy średniowiecznej*. Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- Nicoll A., *Dzieje teatru*. Tłum. A. Dębicki, Wyd. Instytut Wydawniczy, Warszawa 1959.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wyd. Wis-a-wis Etiuda, Warszawa 2009.
- Nycz R.(red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*. Tłum. Z. Abramowiczówna, Wyd. Literackie, Kraków 1997.
- Reber A. S., *Słownik psychologii*. Tłum. B. Janasiewicz- Kurczyńska, Wyd. „Scholar”, Warszawa 2000.
- Rewers E., *Post-Polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Wyd. Universitas, Kraków 2005.
- Rosner K., *Narracja, tożsamość i czas*. Wyd. Universitas, Kraków 2003.
- Rusinek M., *Między retoryką a retorycznością*. Wyd. Universitas, Kraków 2003.
- Samsonowicz H., *Życie miasta średniowiecznego*. Wyd. PWN, Warszawa 1970.
- Scruton R., *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*. Tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Wyd. Thesaurus, Łódź-Wrocław 2006.
- Sennett R., *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji zachodu*. Tłum. M. Konikowska, Wyd. Marabut, Gdańsk 1996.
- Solik R., *Z dziejów kultury artystycznej Średniowiecza*. Wyd. UŚ, Cieszyn 1998.

Spengler O., *Historia, kultura, polityka*. Tłum. A. Kołakowski, J. Łoziński, Wyd. PIW, Warszawa 1990.

Suskind P., *Pachnidło. Historia pewnego mordercy*. Tłum. M. Łukaszewicz, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2005

Sztompka P., Bogunin M.(red.), *Socjologia codzienności*. Wyd. Znak, Kraków 2008.

Tatarkiewicz Wł., *Dzieje sześciu pojęć*. Wyd. PWN, Warszawa 2008.

Tatarkiewicz Wł., *Historia estetyki*, Tom I. Wyd. Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962.

Tatarkiewicz Wł., *Historia Filozofii*, Tom III. Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Tokarski J.(red.), *Słownik wyrazów obcych*. Wyd. PWN, Warszawa 1972.

Toporow W., *Miasto i mit*. Tłum. B. Żyłko, Wyd. słowo/obraz, terytoria, Gdańsk 2000

Vauche A., *Duchowość średniowiecza*. Tłum. H. Zaremska, Wyd. Marabut, Gdańsk 2004.

Vovelle M., *Śmierć w cywilizacji zachodu*. Tłum. T. Swoboda, Wyd. słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2004.

Wallis A., *Ameryka – miasto*. Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1987.

Watkin D., *Historia architektury zachodniej*. Tłum. R. Depta, Wyd. Arkady, Warszawa 2006.

Wieczorkiewicz A., Bator J. (red.), *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*. Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007.

Wieczorkiewicz A., Bator J. (red.), *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem i tekstem*. Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2008.

Winniczuk L., *Kobiety świata antycznego*. Wyd. PWN. Warszawa 1973.

Witkowski L., *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michala Bachtina w kontekście edukacji*. Wyd. Adam Marszałek, Toruń 1991.

Zamiara K.(red.), *O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985.

Zdrenka M. T., *Problem uniwersalizacji etosu mieszczańskiego*. Wyd. UMK, Toruń 2003.

Zwolińska K., Malicki Z., *Mały słownik terminów plastycznych*. Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.

Czasopisma:

Aguila del E., *Wiek optymistycznych zbrodniarzy*. Tłum. K. Górna, „Gazeta Wyborcza”, 2-3 sierpnia 2008.

Baudrillard J., *Zły duch obrazów*. Tłum. J. Niedzielska, „Film na świecie” 2000, 1.

Bauman Z., *Ponowoczesne wzorce osobowe*. „Studia Socjologiczne” 1993, 2.

- Bauman Z., *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*. „Er(r)go” 2003, 6.
- Bauman Z., *Zbędni, niechciani, odrzuceni, czyli o biednych w zamożnym świecie*. „Kultura i społeczeństwo”, 1998, 2.
- Bawolek D., *Starą Anglią opiekują się Polacy*. „Gazeta Wyborcza” 15.09.2008.
- Dąbrowski J., *Modernistyczny tasak vs puszka spreju*. „Arteon” 2010, 4.
- Drąg B., *Miejsce i funkcja milczenia w strukturze dzieła literackiego*. „Ruch literacki” 1991, 5.
- Foucault M., *Inne przestrzenie*. Tłum. A. Rejniak-Majewska, „Teksty” 2005, 6.
- Galent M., *Pustynia racjonalności. Kłopoty londyńskiej mili*. „Autoportret” 2007, 1.
- Głowacki T., *Amor vacui. Kilka uwag o architekturze współczesnej*. „Autoportret” 2007, 1.
- Kerenyi K., *Czym jest mitologia*. Tłum I. Krońska, „Twórczość” 1973, 2.
- Lewandowski R., *Estetyka pustki czyli dokąd zmierza sztuka*. „Autoportret” 2007, 1.
- Nieszczerczewska M., *Mista nie-miasta*. „Kultura i społeczeństwo” 2005, 1.
- Orliński W., *Wywiad z Houellebecqiem*. „Wysokie Obcasy. Dodatek Gazety Wyborczej”, 5.07.2008.
- Rewers E., *Triumf i upadek ponowoczesnych utopii miejskich*. „Kultura i społeczeństwo” 2005, 1.
- Rowiński C., *Myśl Rene Girarda*. „Literatura na świecie” 1983, 12.
- Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna i doświadczenie nieobecności miejskiej*. „Kultura współczesna” 2004, 1.
- Szyborski K., *Kamera nabiera rozumu*. „Polityka” 2007, 29.
- Warchoł M., *Architektura wyczerpania*. „Polityka” 2007, 16.
- Žižek S., *Lękaj się bliźniego swego jak siebie samego*. Tłum A. Szczęśniak, „Krytyka Polityczna” 2007, 13.

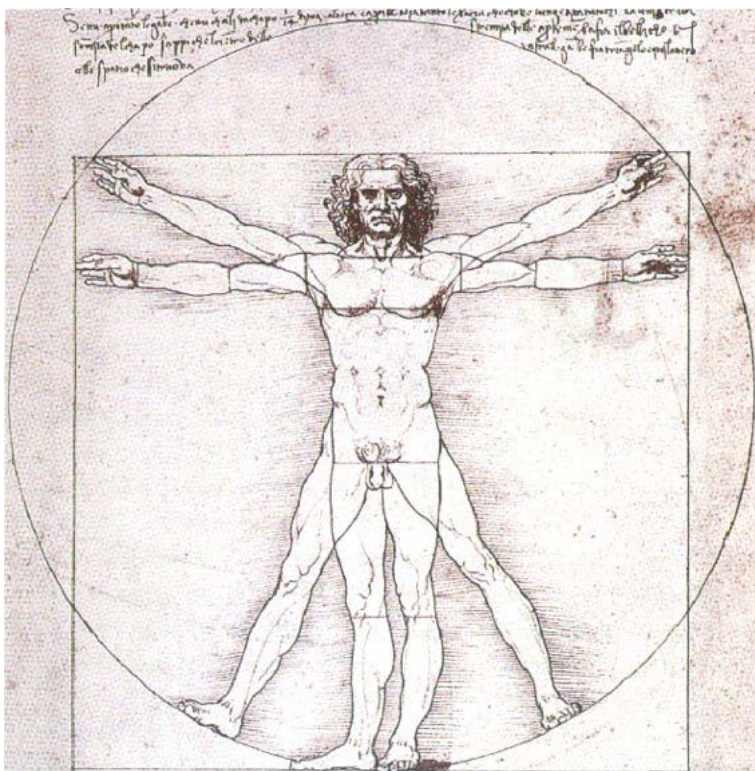
Strony internetowe:

- <https://www.freetheslaves.net/SSLPage.aspx?pid=588>, 22.09.20011.
- <http://info.wyborcza.pl> 25.09.2011.
- <http://www.racjonalista.pl> 25. 08. 2008
- http://www.sztuka-architektury.pl/index.php?ID_PAGE=3230 27.06.2011.

ANEKS



1. Slumsy Północy i Południa (blokowiska i fawele)



2. Leonardo da Vinci „Człowiek Witruiński”



3. Pałac Kultury i Nauki w Warszawie



4. Partenon



5. Panteon



6. Koloseum



7. Jan van Eyck „Portret małżeństwa Arnolfinich”



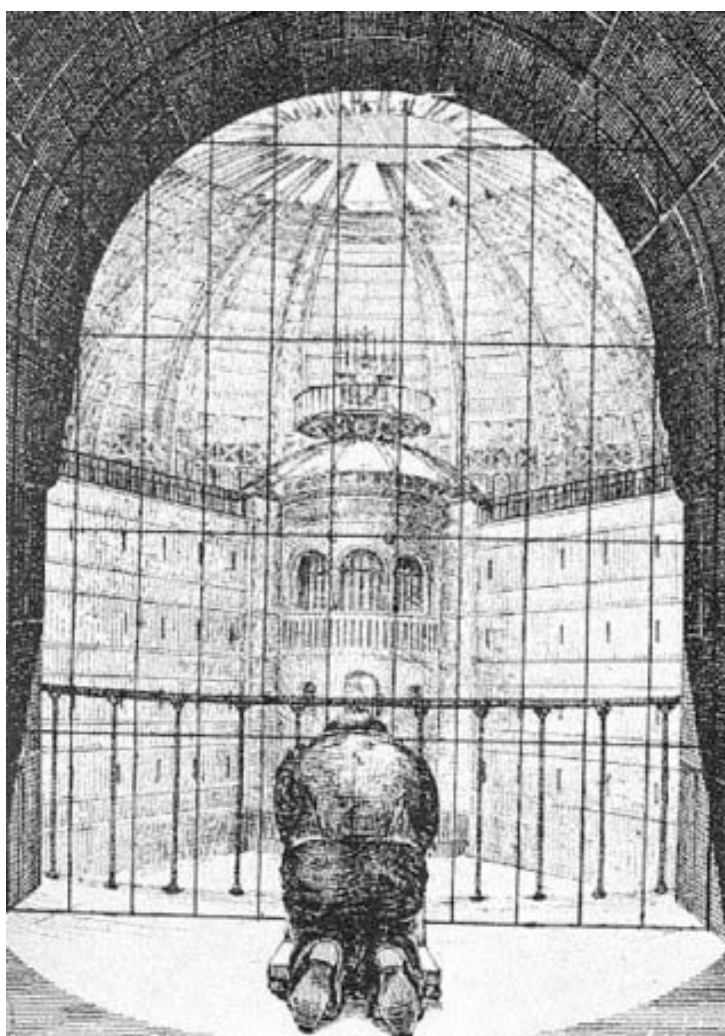
8. Michael Pacher „Diabeł i św. Wolfgang”



9. Albrecht Dürer „Czterej Jeźdźcy Apokalipsy”



10. Matt Siber „Untitled”



11. N. Harou-Romain, „Projekt zakładu penitencjarnego”



14. Banksy



15. Banksy



16. Banksy



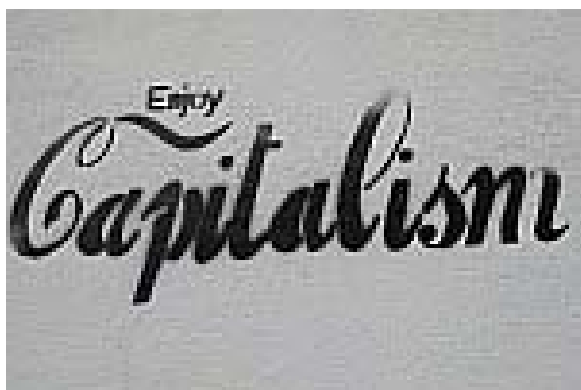
17. Wlepka, Cieszyn



18. Wlepka, Cieszyn



19. Szablon, Lizbona



20. Szablon, Katowice



21. Szablon, Cieszyn



22. Joanna Rajkowska „Dotleniacz”



23. Joanna Rajkowska „Dotleniacz”